Polem
727 b

Dietlein

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Das

Urchristenthum

von

W. O. Dietlein.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Das

Urchristenthum.

Eine Beleuchtung

der

von der Schule des Dr. v. Baur in Tübingen

über das apostolische Zeitalter

aufgestellten

Vermuthungen

von

W. O. Dietlein.

Halle, 1845.
Verlag von Richard Mühlmann.

252. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Diese Schrift, indem sie sofort sich als polemische giebt, scheint einer Vorrede zu bedürfen, in welcher mehr noch, als ohnehin fast überall gebräuchlich ist, der Verdacht persönlicher Veranlassungen, Rücksichten, Absichten durch die Versicherung abgelehnt wird, daß das Interesse an der Sache und an der Wahrheit das ausschließlich Bestimmende gewesen sei.

Inzwischen diese Versicherung in der üblichen Weise auszustellen, erscheint so überflüssig auf der einen Seite, als auf der andern unmöglich. Ueberflüssig darum, weil vorhandener Verdacht, begründet oder nicht, durch solche Selbstzeugnisse nie gehoben wurde. Unmöglich aber deshalb, weil ich einmal und wieder und dreifach lügen müßte, wenn ich von sachlichem Interesse sprechen wollte, da in der ganzen Welt mich keine Sachen, sondern nur Personen interessiren.

Dies sei denn ehrlich gestanden und zwar zunächst in dem Sinne, in welchem es zuletzt doch jeder Schriftsteller von sich bekennen muß, in dem Sinne, in welchem alles Dichten und Trachten menschlicher Wesen von Personen auf Personen berechnet ist, und jene Forderung, sich nur für die sogenannte Sache zu interessiren, durch die Bedürfnisse des Herzens sowohl,

als durch die gesellschaftlichen Zustände täglich als eine Chimäre erwiesen wird. Mein Geständniß jedoch soll in einem noch umfassenderen Sinne gelten.

Daß es keine Wahrheit gebe als in den Personen, daß alle Dogmen, auch die am meisten metaphysisch klingenden nur der Ausdruck sind der gesellschaftlichen Zustände, der rechtlichen Beziehungen zwischen Welt und Gott, zwischen Todten und Lebendigen, zwischen dem Könige des Himmelreichs und seinen Unterthanen; daß das ganze Christenthum den Sinn habe, jede andre Art von Wahrheit, die sich Menschen erdenken mochten, als todte Form und Weibergeschwätz zum Spott zu machen: dies — wenn es auch manchem und zwar von den Speculativen nicht nur, sondern auch von den auf kirchliche Symbole ihren Glauben Stellenden befremdlich erscheinen sollte — dies auszuführen ist auf jeder Seite der Zweck des hier Vorgelegten.

Keine Dogmen, keine Wahrheiten habe ich vertheidigen wollen, sondern die Männer von Galiläa, die geschichtlichen Persönlichkeiten, und den Nazarener an der Spitze, der sich einst zum Könige der Welt erklärt hat. An seine Krone wird gegriffen, sobald das Christenthum, statt als die ewige Ordnung menschlicher Zustände verstanden zu werden, mit Meinungen und Theorien verwechselt, und einem philosophischen Systeme gleichgeachtet wird, das heute vom Lehrstuhl aus erwiesen, und morgen von den Bänken her widerlegt werden mag.

Auf die Frage was Wahrheit sei? giebt es nur eine persönliche Antwort, denn Christus ist die Wahrheit. Ob das noch gelte, ob noch für uns und unsre Nachkommen das Christenthum gelte, ob unser Christen-

thum Urchristenthum sein solle, ob die menschliche Gesellschaft eine Monarchie sei, ob sie gegen ihren König rebellirend sich als Republik zu constituiren habe, ist eiue völkerrechtliche geschichtliche Frage, bei der es nicht auf jene Kategorien und Abstractionen ankommt, die, in uraltem Irrthum über das Wesen der Wahrheit, als Philosophie sich neben das wahrhaft praktische Denken und Wissen gestellt haben.

Uebersicht.

Seite.
Einleitung . . . . 1.
Paulus und seine Gegner im Römerbriefe . . 33.
Paulus und seine Gegner in den Corintherbriefen 101.
Die Häretiker der Pastoralbriefe . . . . 153.
Die übrigen der Aechtheit der Pastoralbriefe entgegengestellten Argumente . . . . 205.
Paulus und Petrus. . . . . 272.

Einleitung.

Ueber die Geschichte des Christenthums, wie sie aufzufassen und wie zu behandeln sei, lassen sich zwei einander widerstreitende Ansichten denken.

Die eine hält daran fest, daß das Christenthum eine Thatsache sei, in welcher das Wahre und Göttliche auf eine für alle Zeiten gültige Weise gegeben ist. Entwickelung und Geschichte wird hier nicht der Sache selbst, sondern der Menschheit zugeschrieben, die zu der göttlichen That mit menschlicher Schwäche hinzutretend, aus dem ewig Vollendeten ein durch Hemmungen und Trübungen langsam zum Siege Fortschreitendes macht.

Die andre Ansicht, indem sie davon ausgeht, Dasein und Entwickelung für untrennbare Begriffe zu halten, erklärt jenes für eine Vorstellung, welche auf das Gebiet des reinen Denkens erhoben sich dahin umgestalte, daß die Geschichte der die Wahrheit sich aneignenden Subjecte als Geschichte der sich selbst nur allmälig begreifenden Wahrheit zu betrachten sei.

Es ist von dieser zweiten Ansicht aus jene erstere als die triviale und unphilosophische geschildert worden. So unter andern durch v. Baur in Tübingen, welcher die Recension eines neueren Werkes, nachdem er die Anfänge christlicher Geschichte aus dem Gesichtspuncte der zweiten Ansicht dargestellt, mit den Worten schließt: „Von diesem Entwickelungsgange will freilich die gewöhnliche Geschichtsbetrachtung wenig oder nichts wissen; sie kann dagegen nur bedauern, daß das von Anfang an fixe und fertige Christenthum immer noch so viele Trübungen erlitten hat." *)

---

*) Zeller's Jahrbücher Jahrgang 1844 Heft 3, Recension der Schrift: Die Clementinen u. s. w. von Adolph Schliemann.

Wenn die Anhänger der Geschichtsbetrachtung, die der hier als die gewöhnliche bezeichneten entgegentritt, sich zu gleicher Zeit als Inhaber der neuesten Philosophie zu erkennen geben, so ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, ob wirklich die neuesten Ergebnisse der Philosophie es seien, welche dazu zwingen, die Ansicht, daß es nichts Fixes und Fertiges gebe, auch auf das Christenthum auszudehnen. Thatsache ist, daß die zu solcher Auffassung sich verpflichtet haltende Philosophie sich als die moderne proclamirt hat. Mit dieser jedenfalls würde derjenige zu thun bekommen, der es unternähme, von ihren untersten Voraussetzungen aus die in Rede stehende Anschauung der christlichen Geschichte zu bestreiten. Wir beabsichtigen dies nicht. Wir wünschen vielmehr, durch wiederholte Betrachtung dessen, was aus den ersten christlichen Zeiten Thatsächliches sich ermitteln läßt, ein Urteil darüber zu gewinnen, wiefern wohl jene philosophischen Voraussetzungen einer neuen Prüfung zu unterwerfen sein möchten. Der Weg, den wir wählen, wird sich nicht den Einwurf gefallen lassen, als sei er der Philosophie entgegengesetzt; wir wählen ihn vielmehr als den einzig philosophischen.

Vielleicht, daß moderne Speculation uns darin Recht giebt. Indem sie selbst sich das Prädicat der Voraussetzungslosigkeit ertheilt, erkennt sie schon an, daß in Wahrheit Philosophie nichts andres ist, als das unbefangene Denken des Gegenstandes, bei welchem die Vernunft mit gänzlicher Selbstbeherrschung sich dem Gegenstande gefangen giebt. Sie erkennt es an, daß empirische Wissenschaft, sofern sie Wissenschaft ist, der Philosophie nicht entgegengesetzt, vielmehr diese selbst ist. Sie erkennt es an, daß dem Gegenstande treulich nachgehn, Denken ist, daß die Methode und sogenannte Nothwendigkeit des Denkens in nichts besteht, als in dem Zwange, den uns die Absicht, zu denken, auferlegt, über den Gegenstand nämlich nichts zu sagen, als was in Wahrheit sich an ihm vorfindet. Jede Methode, die einen Lehrsatz im voraus feststellen, oder ein Schema, auch wenn es nur das der Dreitheilung wäre, als überall sich findendes im voraus bezeichnen wollte, muß hier verworfen werden. Keine Vor-

aussetzung gilt hier. Nicht der Gedanke, daß alles fließt, nicht die Behauptung, daß das Ewige nur als ein im Processe begriffenes da sei. Vielmehr den Menschen sehen wir an, seiner Geschichte gehen wir nach. Vielleicht, daß die ewige Wahrheit, wie sie in der Menschheit ist, sich als stete Entwickelung zeigt — wir könnten dies Philosophie oder Wissenschaft nennen. Vielleicht, daß zugleich die Wahrheit nicht als Streben, sondern als Besitz erschiene — wir würden dies als Religion bezeichnen. Vielleicht, daß ein solches Dasein der Wahrheit bis zu einem bestimmten Puncte der Geschichte nur relativ, nur der Meinung oder der Ahnung nach sich kund gäbe — es wäre dies die Religion die noch nicht Religion ist, die, nach ihrer theoretischen Seite betrachtet, blos Philosophie wäre. Wir würden uns nicht wundern, wenn die wahre Religion, sobald sie nun da ist, als Kampf gegen die Religion, die blos Philosophie, und gegen die Philosophie, die nicht zugleich Religion ist, aufträte. Als Kampf gerade gegen jene Voraussetzung, nach welcher die Geschichte dieses Kampfes zu betrachten moderne Philosophie durch ihre Principien sich für verpflichtet hält.

Sollte sich das Christenthum nicht als was es sich ausgiebt, als das von Anfang an fixe und fertige erweisen, so wäre es in seiner Behauptung, etwas specifisch andres als alle bisherige Philosophie, und für alle künftige Philosophie so wie für allen menschlichen Fortschritt die bleibende Grundlage zu sein, gleißnerisch, thöricht, und des baldigen Unterliegens gewiß. Daß dem nicht so sei, glauben wir zeigen zu können, Voraussetzung soll es nicht sein. Nur die Voraussetzung, als sei die Ansicht vom Christenthume als dem der Entwickelung seiner selbst nicht bedürftigen eine unphilosophische, wird uns, wenn die Thatsachen uns diese Ansicht aufdrängten, nicht davon zurückschrecken; am wenigsten aber vor der Untersuchung schon uns zu dem Entschlusse veranlassen, das Christenthum als ein aus unreifen Anfängen erst allmälig sich selbst begreifendes zu schildern, ja nach diesem Schema das über seine Entstehung Ueberlieferte, ob es wahr oder falsch, ob es ächt oder unächt sei, zu beurteilen.

Ob von den Anhängern der von uns bestrittenen Ansicht den Voraussetzungen, zu denen sie sich bekennen, ein solcher Einfluß auf ihre kritischen Untersuchungen gestattet werde, lassen wir hier dahingestellt. Auch wird im Laufe unsrer Darstellung der Leser darüber selbst zu entscheiden Anlaß finden An dieser Stelle konnte nur beabsichtigt werden, von uns selbst einen Einfluß dieser Art abzuweisen, und dann sofort den Boden der Principien zu verlassen.

Wir gehen an die Betrachtung des Christenthums in jener Zeit, wo es in die Bewegungen der Geschichte eintrat, der apostolischen. Was zwischen den beiden Ansichten, von deren Schilderung wir ausgingen, in Betreff des apostolischen Christenthums der Streitpunct sein müsse, ist leicht zu sehen. Das Christenthum kämpft, in jener, wie in jeder späteren Zeit. Mit wem? ist die Frage. Mit Trübungen von außen, ist die Antwort der ersten Ansicht; mit sich selbst, ist die Antwort der entgegengesetzten; denn das Christenthum selbst ist, ihr zufolge, das aus dem Kampfe neben einander stehender Gegensätze erst allmälig Entwickelte. Die Einheit der Apostel, wie man sie der ersten Ansicht nach sich zu denken pflegt, gilt ihr für eine verworrene,*) die Schaar der Apostel ist es gerade, in welcher der eigentliche Sitz des Streites und der die älteste Kirche bewegenden Gegensätze gesucht wird; die katholische Kirche ist aus der allmäligen Auslegung dieser Gegensätze lange nach der apostolischen Zeit erst entstanden.**) Es giebt in der apostolischen Zeit im Grunde noch kein Christenthum,***) erst die gegenseitige durch Klugheit und Eifer unbekannter Vermittler herbeigeführte Verständigung zwischen der Petrinischen und Paulinischen Kirche gab im zweiten Jahrhundert nach Christo jene Einheit, für welche im Jahrhunderte der Apostel nicht einmal ein Paulus in seiner

*) Zeller, Aphorismen über Christenthum, Urchristenthum und Unchristenthum in Schweglers Jahrbüchern der Gegenwart, Jahrg. 1844, Juniheft.

**) Recension der Schrift von Schliemann über die Clementinen.

***) Ebendaselbst.

Schroffheit, noch weniger die übrigen Apostel und Schüler Jesu reif erscheinen.*) Die Lehre der letzteren ist vielmehr der Ebionitismus, ein judaisirendes Christenthum, mit welchem, wie die wenigen ächten Briefe des Paulus zeigen, dieser Apostel als Prediger des sogenannten Heidenchristenthums in beständiger Fehde lag. Es judaisirte nämlich der Ebionitismus in allen Puncten, im Puncte des Gesetzes sowohl, als in der Lehre von Christo. Wenn in der ersteren Beziehung sein wesentlichster Grundsatz war, daß den Heiden das mosaische Gesetz aufzudringen sei, so sieht man leicht, daß sein Christenthum schon nach dieser Seite im wesentlichen kein Christenthum, sondern nur eine letzte Gestalt des Judenthums ist. Was aber die Lehre von Christo betrifft, so wurde zwar vom Ebionitismus die jüdische Messiasidee auf Jesum bezogen; indessen wenn die wesentliche Unterscheidungslehre des Christenthums nach v. B. darin besteht, daß Gott in Christo Mensch geworden,**) so sieht man leicht, daß auch in dieser Beziehung vom Christenthume selbst im Ebionitismus nichts zu finden ist. Da aber in diesem Puncte selbst Paulus nicht über den Ebionitismus hinaus kam, so war das Christenthum durchaus für die apostolische Zeit noch ein Zukünftiges. Seine Entstehung verdanken wir der fälschlich dem Ebioniten Johannes zugeschriebenen, dem zweiten Jahrhundert angehörigen Logoslehre.

„Ein wichtiger Fortschritt," so lauten die eigenen Worte des Tübingischen Theologen*) — „ein wichtiger Fortschritt zur völligen Ueberwindung des Ebionitismus, ohne welche es zu keiner Einheit und zu keiner wahrhaft christlichen Kirche kommen konnte, ist die Lopos idee. — Die Beschränktheit des Ebionitismus war, daß ihm das Göttliche in Christo nur das Pneuma war, Christus nur Adam, nur Mensch; worin übrigens selbst der Paulinismus noch mit ihm zusammenstimmt, nur mit dem Unterschiede, daß Christus nicht wieder derselbe Adam, sondern *δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* oder der pneumatische

*) Baur: Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit. Bd. I. S. 81.

**) In der angeführten Recension.

Mensch war. Allen diesen über das πνεῦμα ἁγιωσύνης nicht hinausgehenden Vorstellungen gegenüber nahm das christliche Bewußtsein seinen höheren Aufschwung zu seiner absoluten Idee erst in der johanneischen Logoslehre, in welcher der Ebionitismus erst absolut dadurch überwunden war, daß Christus substantiell nicht blos Mensch, sondern Gott ist."

Wenn nun auf diese bündige Darstellung, für welche wir dem Erfinder der von uns bestrittenen Ansicht nicht dankbar genug sein können, jene das Princip bezeichnenden Worte folgen, die wir oben schon anführten, die Worte, durch welche er seine Ansicht in Gegensatz gegen die Annahme eines von Anfang an fixen und fertigen Christenthumes stellt: so ist es eins zunächst, was uns hier auffällt. Das Christenthum ist nach der v. B.'schen Forschung zwar allerdings nicht fertig zur Zeit jenes Jesus, von welchem es der späte Erfinder der Logoslehre in bescheidner Verzichtleistung auf eignen wohlverdienten Ruhm herleitet, aber es gelangt doch zur völligen Einheit, zur absoluten Idee im zweiten Jahrhundert. Von da an also hätten wir denn doch ein Christenthum, so fix und fertig, wie es die andre Ansicht, nur um ein Jahrhundert früher schon, annimmt. Von da an also wird sich eine Geschichte des Christenthums entfalten, die — man möge immer den Ausdruck „Trübungen" für etwas trivial und unphilosophisch halten — jedenfalls eine Geschichte des schon fertigen Christenthums ist. So wenigstens muß man annehmen, man müßte denn sich dafür entscheiden, das weiterhin durch die späteren Jahrhunderte sich Entfaltende nicht für Christenthum mehr, sondern abermals für etwas Neues, über die zu ihrer Absolutheit gelangte christliche Idee Hinausgehendes zu halten. Will man dieses nicht, so hat auch nach Tübingischer Ansicht das fertige Christenthum eine Geschichte; und der Unterschied besteht nicht darin, daß eine solche Geschichte des Fertigen als unphilosophische Annahme verworfen, sondern blos darin, daß diese Geschichte um ein oder anderthalb Jahrhunderte verkürzt, daß Fixirung und Fertigung um zehn und etliche Jahrhunderte später, als sonst geschieht, angesetzt wird.

Nichts kann uns erfreulicher sein, als diese Entdeckung; wir sehen, daß es im Grunde keine principiellen Schwierigkeiten — auch nach gegnerischer Ansicht nicht — sind, welche es undenkbar machten, daß das Christenthum, statt mit dem unbekannten Erfinder der Logosidee, ein Jahrhundert früher, mit dem trotz aller Sagenhaftigkeit der über ihn umlaufenden Geschichten doch immer noch etwas bekannteren Jesus von Nazareth fix und fertig geworden ist. Nur über den Zeitpunct, wo es als fertig anzunehmen, und über das Subject, dem wir das Fertige zu verdanken haben, findet Differenz der Ansichten statt. Im Princip dagegen ist, wie gezeigt, der Streit blos scheinbar, nur daß allerdings die Tübinger die Forderung an uns stellen, vor dem fertigen Christenthume, wo immer wir seine Entstehung annehmen, eine Vorgeschichte von Gegensätzen und Entwickelungen nachzuweisen. Denn freilich, wenn wir sagen wollten, daß ohne vorangegangene Kämpfe und Gegensätze der Mann von Nazareth das Christenthum fertig in die Welt gebracht hätte, dann müßten wir fürchten, etwas principiell den Gegnern Anstößiges zu behaupten. Vielleicht war es gerade dies, was, fälschlich der Ansicht von einem mit Jesu fertigen Christenthume zugeschrieben, so viele Männer von speculativer Geschichtsbetrachtung davon zurückschreckte. Fälschlich aber, wie gesagt, würde man dies ihr zuschreiben; sie läugnet nicht, daß dem fertigen Christenthume ähnliche Wirrungen, wie sie die Tübinger im Ringen des Ebionitismus und Paulinismus nach absoluter Fassung der Lehre vom Gesetze und von der Versöhnung und vom Versöhner zu erblicken meint, vorangegangen sind; sie verlegt nur diese Kämpfe, sofern sie zur Vorgeschichte des fertigen Christenthums, nicht zur Geschichte der Trübungen des Vollendeten gehören, eben so wie die Entstehung des Christenthums selbst, um ein Jahrhundert früher, als es bei der Annahme der Tübinger geschehen soll.

Das Christenthum kann nicht von Anfang an fertig gewesen sein — es ist diese unmittelbare Fertigkeit der Gedanke, vor dem die philosophische Geschichtsbetrachtung zurückschreckt. Also, wird geschlossen, kann mit Jesu das Christenthum nicht fertig, in den Aposteln die Kirche

noch nicht einig dagestanden haben. Auch wir sind philosophisch genug, den Vordersatz zuzugeben. Aber erstaunt müssen wir fragen, ob denn der Anfang aller Dinge im ersten Jahre unsrer Zeitrechnung statt gefunden habe? Notorisch ist dies nicht der Fall, und darum der Schluß nicht begründet, daß derjenige, der Jesum als den Ueberlieferer des fertigen Christenthums ansieht, von einer pragmatischen Entstehungsgeschichte, oder besser von den das Christenthum vorbereitenden und fordernden Gegensätzen nichts wissen wolle.

Das fertige Christenthum ist, so sagen die Tübinger, der Abschluß vorangegangener, niedrigerer Standpuncte. Das Judenchristenthum mit seinem Gesetzeseifer, das Heidenchristenthum des Paulus, in welchem die absolute Idee der Gottmenschheit ebenfalls noch nicht, wie die Tübinger meinen, erreicht war, sind die vorbereitenden Stufen des in der Logosidee vollendeten Christenthums. Gestatten wir uns diese Behauptung versuchsweise dahin abzuändern, daß wir statt des Judenchristenthums das Judenthum, statt des Heidenchristenthums das Heidenthum setzen. Behaupten wir versuchsweise: die Stiftung, die Religion, die Wahrheit, die Lehre — man nenne es wie man wolle — welche Jesus von Nazareth brachte, war die vollendete Erhebung über den gesetzlichen Standpunct des Judenthums, war die absolute Erfüllung dessen, was in den Ahnungen des Heidenthums von Einheit des Göttlichen und Menschlichen irgend wahres lag. Ob diese Behauptung richtig sei, muß die Kritik untersuchen; offenbar aber ist dies, daß sie der Vorwurf nicht trifft, in falscher Weise das Absolute und Letzte als ein von Anfang an Fertiges auszugeben; offenbar ist dies, daß sie durch eine sehr gründliche, sehr tief einschneidende, an Gegensätzen und Kämpfen überreiche, an Allmäligkeit unübertreffliche Entwickelung das Christenthum vermittelt werden läßt. Nicht ob das Christenthum Abschluß einer Vermittelung, sondern welcher Vermittelung Abschluß Christenthum sei, steht zwischen der Tübingischen und der „gewöhnlichen" Ansicht in Frage.

Die Antwort, wie sie von der gewöhnlichen Ansicht aus gegeben wird, haben wir versuchsweise hingestellt.

Nicht als ausgemachte Behauptung, sondern auf die Kritik der apostolischen Geschichte wird es ankommen, ob unsre Antwort, oder die gegnerische, sich bewähren mag.

Die Kritik nun hat bereits gearbeitet; es ist über keine Frage in neuerer Zeit mit größerem Aufwande von Fleiß und Scharfsinn geschrieben worden. Fragen wir nach den Ergebnissen, so sind sie, scheint es, zu Gunsten der Tübingischen Ansicht ausgefallen. Wir erkennen das an der Siegesgewißheit, mit der sie vorschreitet, an dem Bewußtsein, das sie ausspricht, im Gegensatze norddeutscher Geschichtschreibung und Wissenschaft überhaupt den Alleinbesitz der richtigen Principien und „Totalanschauungen“ zu haben.

Verbergen wir uns nicht, mit wie großem Scheine der Wahrheit diese Totalanschauungen sich nach und nach umgeben haben. Der Ebionitismus — dies ist das Schreckwort — der Ebionitismus ist in der Geschichte der beiden ersten christlichen Jahrhunderte in allen Gestalten und in allen Schlupfwinkeln aufgesucht, entlarvt, beurkundet worden; dies judaisirende Christenthum erscheint noch lange nach der apostolischen Zeit in solchem Uebergewicht, in einem so festen und rechtmäßigen Besitze, daß man zu dem Schlusse sich berechtigt glauben muß, es sei dies das erste ursprüngliche Christenthum selbst, welches nur sehr allmälig an den Paulinismus, und, da auch dieser im wichtigsten Punkte noch selbst ebionitisch war, an die Logoslehre sein Erstgeburtsrecht abgetreten habe. Im Einzelnen zwar wird an den aufgestellten Behauptungen manches bezweifelt werden können. Ob der Ebionitismus des Hegesipp, des Hermas und andrer nicht übertrieben geschildert werde, ob wirklich selbst im Briefe des Römischen Clemens sich nichts specifisch Paulinisches finde, ob die ersten Spuren der Johanneischen Lehre wirklich so spät und so spärlich seien, wie man glaublich zu machen versucht hat, wird immer hin und her bestritten werden dürfen; wiederholt wird man auch daran erinnern können, daß wenn in den Urkunden des neuen Testaments, mit Ausnahme der Paulinischen und Johanneischen Schriften Ebionitismus ge-

funden werde, es doch sehr fraglich bleibe, ob mit Recht die Verwandtschaft jener mit dem Ebionitismus größer als ihre Verwandtschaft mit dem was Paulus oder was Johannes wollen, zu nennen sei. Im Ganzen jedoch wird dies wenig helfen. Man ist argwöhnisch und ungläubig geworden gegen die Versuche, den Jacobus oder die Synoptiker auf Paulinische Lehrmeinungen zu reduciren; man ist hart und zähe genug in der Exegese geworden, um daran festzuhalten, daß der Geist der Heiligung, der im Römerbriefe (1, 4.) als das Christo einwohnende Göttliche auftritt, eine andre Vorstellung sei, als das Wort, das nach Johanneischer Lehre ins Fleisch kommt. Daß die einen Lehrformen auf die andern sich reduciren lassen, läugnet man nicht ganz, aber in dieser Reduction eben, oder in diesem Aufheben der niedern Vorstellung in die höhere, welches im Laufe der ersten Jahrhunderte sich selbst vollzog, bestand, so sagt man, der Fortschritt und die Entwickelung des langsam reifenden Christenthums. Wie scheinbar, wie speculativ ist diese Geschichtsbetrachtung, wie unerschütterlich, wenn man bedenkt, daß ein Zeitalter, das auf der Stufe des *πνεῦμα ἁγιωσύνης* steht, nicht zugleich für die Logoslehre reif sein kann, nicht einmal für jene Lehre, von dem in göttlicher Gestalt präexistirenden, in Knechtsgestalt heruntergestiegenen Christus, von dem die sogenannten kleineren Paulinischen Briefe etwas wissen wollen. So ist denn das Schema leicht entworfen, die Totalanschauung unverrückbar, der Gang der Entwickelung dem Christenthume vorgezeichnet. Mögen Traditionen sprechen, was sie wollen, Urkunden sich ausgeben wofür sie wollen: kein Paulus kann die kleinen nach ihm genannten Briefe geschrieben haben. Kein Apostel war für die Logoslehre des Johannes reif, am wenigsten jener Apokalyptiker, obgleich er vom Logos und den Logoi auf jeder Seite spricht, am wenigsten jener zu Ephesus wohnende Alte, obgleich zu Ephesus schon lange vor ihm Apollos nicht der einzige war, der dorthin Alexandrinische Weisheit brachte, die sich mit ihren Logosideen breit gemacht hat, ehe an Christenthum, Ebionitismus und Johanneischen Lehrbegriff gedacht werden konnte.

Gestehen wir, daß die Behauptung, Jacobisches, Paulinisches, Johanneisches Christenthum könne nur in zeitlicher Aufeinanderfolge, eins das andre überflügelnd, da gewesen sein, wenn man von einer gewissen Auffassung dessen, was Christenthum sei, ausgeht, sich als eine schwer zurückzuweisende aufdrängt. Es mag jenes Schematisiren, wonach bestimmten Zeiträumen bestimmte Ideen, über die hinaus sie nicht kommen können, zugeschrieben werden, ein sehr prekäres Wagniß neuerer Philosophie sein. Aber wir fragen: wenn Paulus die Bedeutung des Christenthums, dem er sich ergeben hatte, in eine neue Belehrung setzte über Gottes Natur und seine drei Personen, in neue Sätze, die er den Menschen glauben lehrte vom Christus, der göttliche Gestalt beim Vater genoß, oder vom Glauben, der an die Stelle der Werke trete — ob dann nicht von folgenden zweien eins müsse zugegeben werden: entweder, daß die Logoslehre dem, der in beständigem Suchen nach Ausdrücken zur Bezeichnung des Göttlichen in Christo doch niemals diese Bezeichnung anwandte, eine unbekannte höhere Erkenntniß, oder daß sie eine ihm zwar schon dargebotene, aber wegen noch nicht dazu gereiften christlichen Bewußtseins abgelehnte Auffassung der christlichen Wahrheit war. Denn ein drittes, daß Paulus so sich auszudrücken nur aus dem Grunde keine Veranlassung nahm, weil Christum als König im neuen Reiche der Gerechtigkeit anzuerkennen ihm der eigentliche Sinn des Christenthums war, und von hier aus jede Art, das specifische Verhältniß zwischen Gott und zwischen dem das in die Geschichte gestellte Reich Gottes beherrschenden Einen zu bezeichnen, ihm als gleich berechtigt, ihm als dem frei mit der Sprache schaltenden Gedanken völlig anheimgestellt erschien — dies dritte ist, von jener Auffassung des Christenthums aus, anzunehmen nicht gestattet.

Wir fragen, wenn dem Bewußtsein der ältesten Kirche das Christenthum eine Vorschrift war, wie wan über menschliche Freiheit, Gesetz und Glauben, wie über das Sein des Göttlichen in Christo, wie über das Sein des Göttlichen in der Christenheit und in den Christen sich zu erklären habe: ob da nicht jedes von Paulinischer

Gedankenbildung unabhängige Reden von menschlicher Freiheit und Erfüllung des göttlichen Gesetzes, ob da nicht jenes Bewußtsein, welches bei den noch am meisten für Paulinisch gehaltenen Vätern immer durchklingt, daß in Anerkennung der gänzlichen Freiheit und Fähigkeit des Menschen zur Ausführung des göttlichen Willens eben das Christenthum bestehe; ob da nicht jenes so unstäte Umherschwanken in Bezeichnung des Christo einwohnenden Göttlichen bald als Geist, bald als Sohn, bald in noch viel weniger eine göttliche Persönlichkeit dafür fixirender Weise, ob diese mannichfachen Versuche selbständiger Ausdrucksweise, die man trotz aller Schwerfälligkeit dem Paulinischen und dem Johanneischen Lehrtypus vorzuziehen scheint, damit das eigenste Bewußtsein des Denkers sich in seiner Sprachbehandlung Genüge thun — ob alles dies nicht, wenn jene neuen Lehrsätze die eigentliche Bedeutung des Christenthums sein sollten, wie ein absichtlicher Protest des Ebionitismus erscheint, der mit seiner besondern Doctrin vom Gesetze und vom Christus in der Kirche wurzelnd den Paulus nicht gelten lassen will, und den Johannes, weil er erst im zweiten Jahrhundert der Logospredigt, nicht anerkennen kann.

Man kann die apostolischen Väter, eben wie die Synoptiker und wie den Jacobus, wenn man sich Mühe giebt, auf das, was Paulus und Johannes, jeder als seine Gedanken über die Bedeutung des in die Welt getretenen Unternehmens, dem sie sich angeschlossen, aussprechen; man kann den Paulus auch auf Johannes, den Johannes auf Paulus, und den Apokalyptiker auf den Evangelisten Johannes reduciren. Aber diese Reduction reducirt das Wesentliche hinweg, wenn das Wesen des Christenthums jene neue Belehrung sein soll; und nicht vielmehr alles Neue, was von den Geheimnissen Gottes im Christenthume gelehrt ist, in demjenigen liegt, was diese Thatsache der Geschichte dem Menschen, der mit seiner ganzen Persönlichkeit willig daran sich anschließt, — wie immer er es ausspreche — zu denken giebt.

Ist dies letztere der Fall, so verliert das Christenthum den Schein, als sei es die vom Ebionitismus durch den halb ebionitischen Paulus zur Logoslehre vordrin-

gende Wahrheit; so zeigt sich, was sich als verschiedene Entwickelungsstufen einander auszuschließen schien, als ein neben einander bestehendes und, wenigstens darum noch nicht, sich gegenseitig befehdendes Streben, in welchem jeder nach seinen Kräften und in den ihm sich am nächsten darbietenden Ausdrucksweisen, die Thaten Gottes und sein Bewußtsein darüber kund zu thun bemüht ist; so zeigt sich unsre Berechtigung, die verschiedensten Darstellungsweisen auf einander zu reduciren, weil jeder die eigne bringt nicht um gegen die andre zu protestiren, sondern um dadurch seinerseits das gleiche Recht aller anzuerkennen. Jeder — mit vielen Ausnahmen allerdings, denn daß von unsäglich Vielen diese Billigkeit nicht geübt, die ihr zum Grunde liegende Anerkennung der wahren Bedeutung des Christenthums schon in der alten Kirche nicht geleistet wurde, soll von uns nicht nur nicht verkannt, sondern vielmehr weiterhin hervorgehoben werden. Denn es wird sich zeigen, daß eben in der Gnosis, die das Christenthum zur Doctrin machen will, der Gegensatz bestand, nicht des Petrinischen oder Jacobischen Ebionitismus gegen Paulus, sondern des Ebionitismus gegen Paulus, Petrus, Jacobus, Matthäus, Johannes und gegen die einige christliche Kirche von Anfang an.

Es zeigt sich außerdem, wenn das Bewußtsein der ältesten Kirche über ihr Christenthum so aufgefaßt wird, noch eins, was ganz besonders erklärt, weshalb gerade nach den Jüdischen Ideen hierüber die Väter, ohne daß daraus ein ursprünglicher Judaismus als Grundlage der Kirche zu folgern ist, von Paulus und Johannes abzugehen pflegen. Denn während die im Judaismus Erzogenen, und so vor allen Paulus, die Jüdischen Begriffe völlig beherrschend, ihr Bemühen vielmehr darauf richten, die mit dem Judenthume in jener großen Zeit von außen in Berührung kommenden Begriffe zum Ausdrucke des christlichen Princips zu gestalten und über sie vom Christenthume aus das Bewußtsein zu orientiren, so sah es der Heidenchrist zunächst vielmehr mit Recht als seine Aufgabe an, in die Begriffe und Formen des alten Testaments, wie sie weissagend das Ereigniß des Christenthums nach göttlichem Rathschlusse enthalten, sich hinein-

zuleben. Wie ein solcher Judaismus natürlich, wie er anderseits durch Zurückführen der Gemüther auf jüdischen Standpunct gefährlich war, braucht hier am wenigsten verkannt zu werden; es liegt hierin der beste Beweis, daß nicht erlaubt ist, selbst wenn in der Kirche neben Jüdischer Lehrform auch Judaisirendes Bewußtsein vielfach überwog, dies Ueberwiegen daraus zu erklären, daß das ursprüngliche Christenthum Judaismus war.

So gestaltet sich die Sache, wenn jene Vorstellung aufgegeben wird, nach welcher das Christenthum der für jene Zeit neuste, und der für alle Zeit als der letzte sich ausgebende doctrinelle Fortschritt in der Theorie von Gott und Mensch und deren Verhältniß zu sein bezweckt haben soll, wenn statt dessen anerkannt wird, daß das Christenthum den bisherigen Doctrinen gegenüber nicht neue Doctrin, sondern des längst Gewußten, aber nie Verwirklichten endliche Verwirklichung zu sein beabsichtigt. Wie wenn in der Zerrüttung eines bürgerlichen Gemeinwesens lange über Titel und Namen, und wie die Rechte des Einzelnen an das Ganze, und wie die Würden des Oberhauptes zu bezeichnen seien, gestritten wurde, indem man von genauer Bestimmung dieser Bezeichnungen und andrer Formen das Heil erwartete — es steht jetzt einer auf, der in sich die Idee des Ganzen lebendig weiß, er steht auf wie einer der Macht hat, ordnend und gestaltend, und im Bewußtsein das Haupt des neu sich bildenden Gemeinwesens zu sein — da umgiebt ihn die streitende Menge: ob er König sein wolle oder Präsident, ob Souverän oder des Staates erster Diener — er wird erdrückt von den Zänkereien der Thoren, aber die Weisheit wird gerechtfertigt von ihren Kindern. Jetzt ziehen die Seinen aus, und ihre Stimme dringt durch; man hört sie auf den Gassen, verschieden dem Klange nach, aber zusammenklingend wie Accorde, zur Ruhe mahnend, zur That ermuthigend. Der eine predigt vom Gesetz, daß es mit Freiheit zu erfüllen sei, nicht in knechtischer Weise aufzufassen; der andre predigt von persönlicher Hingabe an den Bringer der neuen Ordnung und daß nicht Gesetz noch papierene Constitutionen, sondern Treue und Glauben zum Ziele führen; der dritte,

in geweihtem Ergriffensein, spricht eine höhere Sprache. Was von Anfang war, was jedes Gemüth geahnt hat, und doch nirgends verwirklicht fand, das Wort aller Räthsel in denen wir befangen waren, ist uns klar und persönlich in jenem Einen geworden. Alle höchsten und alle tiefsten Ideen, die wir mitbrachten, reichen nicht aus, um auszudrücken, was in dem Einen an neuem Leben und an neuer Triebkraft gegeben ist.

So reden die drei, andre anders; wer wollte sie eines gegenseitigen Widerspruchs beschuldigen. Wer schämte sich nicht zu sagen: Der erste predigt das kahle Gesetz, und will jede tieferen, persönlichen Beziehungen ausgeschlossen wissen. Wer wäre so thöricht zu sagen: die beiden andern wollen statt der Gesetzerfüllung einen gesellschaftlichen Zustand, wo Persönlichkeiten und Geheimnißkrämerei, wo Gunst und Ungunst an Stelle der Ordnung und des Rechts treten. Sieht man nicht, daß der erste zum Gesetz nur deshalb mit erneuter Freudigkeit ruft, weil die Bedingungen wahrer Erfüllung jetzt erst in jenem, der an die Spitze des Ganzen trat, gegeben sind? Sieht man nicht, daß die beiden andern, wenn sie die königliche Würde des an der Spitze Stehenden proclamiren, diese seine Bedeutung nur eben darein setzen, daß er der persönliche Ausdruck dessen ist, was nun bis ins einzelnste Glied herunter in wahrhaft sittlicher Gemeinschaft sich verwirklichen muß? Sieht man nicht, daß eben darum es allen dreien zu thun ist, Gesetz und Persönlichkeit, diese beiden Seiten des bürgerlichen Lebens, in deren einseitiger Hervorhebung der Streit der Menge bisher bestand, als in einander und durch einander bedingt zu zeigen, und die Thoren zu überführen, daß wenn sie wahrhaft und nicht blos der Theorie nach jeder das, wofür er zu kämpfen sich rühmte, gewollt hätten, sie darin das andre in seinem wahren Sinne immer zugleich mit gewollt haben würden.

In bürgerlichen wie in religiösen Angelegenheiten beruht der Streit der Theorien auf zweien sich entgegengesetzten Abstractionen, die weil abstract und nur theoretisch ausgebildet, mit einander streitend nicht erkennen, daß sie in Wahrheit und Wirklichkeit untrennbar sind.

Es sei erlaubt sie für beide Gebiete gemeinschaftlich zu bezeichnen als Rationalismus und Mysticismus. Daß recht verstanden diese beiden nicht mehr Gegensätze sind, daß einander entgegengesetzt beide falsch sind, diese Einsicht ist es, die als praktische Wahrheit den Streit der Theorien nicht durch eine letzte, vollkommene Theorie, sondern durch Erfüllung und Bethätigung, somit aber zugleich durch Widerlegung und Aufhebung des blos theoretischen Verhaltens schlichtet, die in religiöser Beziehung, wenn wir recht sehen, als Christenthum die Welt erobert hat.

Wenn Juden und Heiden einst, im Verfall ihrer Staaten, als ihr Gesetz und ihre bürgerliche Einrichtung sich unmächtig erwies, das menschliche Leben gottwürdig zu gestalten, und mit Gott die Welt zu versöhnen, wenn sie da zu überfliegenden Speculationen sich wandten, wenn sie die Geheimnisse des Unnennbaren an den Fingern abzählten, und sich, je mehr alles Menschliche der Wirklichkeit nach in Sünde und Elend verfiel, in immer scharfsinnigeren Theorien auseinander zu setzen wußten, daß das Menschliche im Menschen, daß die Vernunft, die Sophia, der Logos göttlich, daß er bei Gott, daß er Gott sei — wenn nun das Christenthum kam, der Hohlheit ein Ende zu machen — mit welchen Mitteln unternahm es das? Quacksalberte es mit? stand es mit unter den Speculanten und rief: auch ich habe eine Theorie, auch ich weiß meine Worte zu setzen, und meine Theorie vom Logos ist, was die andern von der ihrigen nur fälschlich vorgeben, von den guten die beste, von den wahren die wahrste, von den absoluten die absoluteste? Dies geschah nicht, das Christenthum hat keine neue Lehre weder vom Logos, noch vom Christus, noch von sonst etwas gegeben. Sondern es trat so auf. Was ihr sprecht, sagte es, ist alles ganz richtig; zunächst hört nur zu streiten auf, denn wie es ausgesprochen wird, ist eine große Nebensache — was aber die Hauptsache ist, fehlt euch allen, die Thatsächlichkeit des an sich Wahren. Ganz gewiß ist, was in der Menschheit als Licht und Leben wohnt, nämlich der Logos, oder die Weisheit, oder wie es sonst heiße (etwa auch der zweite Adam, oder

der Mensch, oder des Menschen Sohn, oder der Christus), ganz gewiß ist das ein ewig objectiv seiendes göttliches Princip, in Gott, bei Gott, selbst Gott — aber dies Göttliche ist thatsächlich nur da in dem Reiche des Friedens welches ich gründe; und in dem einen der dies Reich gründet, ist der Logos da, weil es in der Bedeutung des Königs liegt, persönlich das zu sein, was als Geist und Leben auch wieder im Ganzen und in Allen mächtig ist.

Das Christenthum daher ist nicht eine letzte, die früheren Philosopheme überbietende Theorie; es ist vielmehr jene heilige Ironie, zu welcher die Sokratische nur ein schwaches Vorbild, übrigens ganz unstreitig ein Vorbild ist, jene Ironie, die zu der Sophistik spricht — im Zeitalter der Apostel wurde diese Sophistik Gnosis genannt — du hast ganz recht, und warum ist es nun doch noch nicht wirklich so? du bist unwiderleglich, und warum widerlegt dich doch der Augenschein? du bist der Lehrer in Israel, und hast doch noch alles zu lernen; was du sagst ist ewig wahr, aber in der Geschichte der Menschheit hat es annoch alles zu werden; damit was du weißt von dem das Geschöpf mit seinem Schöpfer vermittelnden Logos, durch die Thatsache nicht Lügen gestraft werde, damit Doctrin in Geschichte sich verwandle, und Gesetz und unerreichtes Ideal in Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 17.) zur Erfüllung komme. In Gnade und Wahrheit, denn freilich nicht auf das Menschliche hat der Mensch zu vertrauen, sondern auf jenes Menschliche in der Menschheit was, wie du weißt, das Göttliche ist. Wenn du jetzt von den Geheimnissen deiner Speculation abgerufen und dir gesagt wird, daß das ganze Geheimniß darin besteht zu handeln, so thue es nur wahrhaft, und du wirst erkennen, daß wirklich ein nicht auszudenkendes Geheimniß im Handeln, daß in deinem Handeln die That Gottes liegt. Wenn du von den Mysterien deiner Logoslehre einfach darauf verwiesen wirst, dem Menschen Jesus als Könige einer neuen Gemeinschaft Treue und Glauben zu halten, so thue dies im vollen Umfange, und es wird klar werden, daß alle höchsten Prädicate und alle geheimnißvollsten Namen nicht

ausreichen, um die Würde und Stellung eines solchen Königs, sein Verhältniß zur Menschheit, sein Verhältniß zu Gott, nach der Wahrheit auszumessen. Es bleibt darum anderseits doch wahr, daß das Geheimniß seiner Göttlichkeit in nichts besteht als in dem vor aller Augen liegenden Glanze seines Königthums; es bleibt darum doch wahr, daß auch das Geheimniß deiner Versöhnung in nichts anderm besteht als in der Klarheit deines gottgewirkten Entschlusses, mit welchem du zum Reiche der That und der Gerechtigkeit dich als Bürger bekennst.

Wollte nun das Christenthum dies sein, als was es hier geschildert wurde, so sieht man leicht, daß es zwei Seiten herauszukehren hatte, jeder flachen Verständigkeit gegenüber seine geheimnißvollste Tiefe, jeder überfliegenden Geheimnißkrämerei entgegen seine Schlichtheit, Armuth, Verständigkeit. Oder auch seine Mysterien dem falschen Mysticismus, und seinen Rationalismus der dürren Oberflächlichkeit entgegen zu halten, konnte es sich veranlaßt sehen. Oder auch unabhängig vom gegenüber tretenden Gegensatze, konnte im Charakter seiner Verkündiger das Hervortreten dieser wie jener Seite begründet sein. Die Hauptsache ist, daß wenn das Christenthum die Vereinigung und Anerkennung beider Seiten hat sein wollen, nichts unkritischer sein kann, als eine Kritik, die aus dem Vorfinden beider Elemente schließt, daß über ausschließliche Geltung des einen oder des andern die Apostel müssen gehadert haben, daß an die ersten Verkündiger des Christenthums sich beide Seiten einseitig so vertheilen, daß im Fortschritt von der Einseitigkeit der einen zu der der andern ihr Zeitalter verstrich.

Ob nun aber das Christenthum das, was wir angaben, sein wollte, oder ob seine Bedeutung, wie andre behaupten, in einem neusten und letzten Beitrag zur Logoslehre bestehe, muß durch nähere Prüfung der aus apostolischer Zeit überlieferten Urkunden erörtert werden. Eins ist es, was wir hier hinzufügen: daß wir nimmermehr finden können, was eigentlich Neues zur Theorie vom Gottmenschen durch Johannes — ich mag gar nicht sagen durch Paulus, oder Jacobus, oder Matthäus, oder

durch Jesum selbst — hinzugekommen ist. Mögen andre aus dieser Verlegenheit sich helfen; wir brauchen es nicht, denn für uns ist es keine. Was aber von Seiten Tübingischer Forschung darüber gesagt ist, wir sehen nicht, wie es sich könnte halten lassen. Die Philonische Logoslehre, so sagt man, und die vorchristliche Philosophie überhaupt, hat es nur zur Einheit zwischen Gott und Welt gebracht, dem Christenthume ist die Einheit zwischen Gott und Mensch gelungen. *) — Wiefern nun von Einheit Gottes mit irgend etwas anderm in alter Philosophie die Rede sein möge, kann hier dahin gestellt bleiben. Ob aber die Distinction begründet sei, daß erst mit der christlichen Logoslehre dem Menschen zuertheilt werde, was früher nur der Welt zu gute kam, das wird wohl schwerlich dadurch dem Zweifel enthoben werden, wenn etwa darauf hingewiesen wird, daß der Platonische zweite Gott die Welt schafft, oder im Begriffe des Logos beim Philo eigentlich der Gedanke der Welt, in seinen Logoi Welten bezeichnet sind. Denn auch im Johanneischen Sinne ist der Logos Princip der ganzen Welt, wie auch für den Paulus jenes in Christo als persönlich angeschaute Göttliche das Erlösende und Vermittelnde in aller Kreatur ist. Anderseits aber — der Logos des Philo sollte nicht das Menschliche, das von ihm Ausgesagte nicht vom innersten Princip der Menschheit ausgesagt sein? Aber warum heißt es denn Logos? Ist Logos nicht Rede des Menschen? Sinn des Menschen? Vernunft des Menschen? Wird Logos auch außer dem Menschen in der ganzen Welt gefunden, so ist es eben das Menschliche, was noch nicht Mensch aber auf den Menschen hinweisend in der Schöpfung liegt. Wenn nach Berichten, die freilich spät genug sind, schon Heraklit den Logos zum Princip erhob, so bestand doch sein Fortschritt gegen jene Weisen, die sich nur mit den Elementen, Feuer, Wasser, Luft beschäftigten, darin, daß er den Sinn und Gedanken der Welt als das erfaßte, wozu er im Unterschiede von den Stoffen im Menschen geworden ist. Wenn man mit dem Logos des Philo nicht die menschliche Ver-

*) Baur: die christliche Lehre von der Dreieinigkeit.

nunft bezeichnet sein lassen will, scheint da nicht, was die Philosophie des ganzen Alterthums gewollt und erreicht hat, wesentlich verkannt zu werden? Das im Menschen scheinende Licht als das zur Beherrschung der Welt bestimmte, als das Göttliche in der Welt zu erkennen, darin bestand die Logoslehre, darin bestand im wesentlichen die Philosophie der alten Völker überhaupt. Die Hebräer sprachen sich dahin aus, daß die Weisheit Gottes erstes Werk und innerster Gedanke sei. Auch sie wollten andres nichts sagen, als was das Alterthum sehr wohl gewußt und eben nur nicht zur Thatsache und Geschichte gemacht hat, daß der Gedanke den Gott in die Menschheit gelegt hat, sein eigenstes Wesen und Denken ist. Aber sollte es nicht bloße Verlegenheit sein, damit doch dem Christenthum ein Fortschritt und ein Verdienst für die Philosophie übrig bleibe — dem ganzen Alterthume seinen ganzen Besitz zu rauben, durch den es allein die Fülle der Zeiten hat herbeiziehen können, den Besitz dessen, was im Christenthume Thatsache wurde, als Ideals und Bewußtseins, daß es an sich so sei und nur noch nicht geschichtlich geworden sei. Das wahrhaft Menschliche, die Weisheit, wie schwer sie zu finden sei, spricht Hiob aus; der wahrhafte Mensch, der Menschensohn, daß er kommen werde, ist im Daniel der Zukunft verheißen. Worauf es ankomme, wissen alle, nur das Wie und Wann liegt in Gottes Hand. Aber die Bedeutung der alten Philosophie ist nicht, ein Wissen zu sein, das nur noch um einen Grad hinter dem christlichen zurückbleibt, sondern das bloße Wissen zu sein, während das Christenthum That und Wahrheit ist.

Wird dieser specifische Unterschied verkannt, wird das Verdienst des Christenthums darin gesucht, auch ein Wissen wie das Heidenthum zu sein — nun freilich, da es nichts Höheres zu wissen giebt, als daß im Menschen das Göttliche wohnt, welches durch den Menschen die Schöpfung beherrschen und mit Gott vermitteln soll, so muß man dem Heidenthume nehmen was es hat, damit das Christenthum einen Ersatz habe für das was es verloren hat. Das schließliche Ergebniß aber, man sieht es, ist dies: daß just um den ganzen Erwerb des Christenthums

die Welt verkürzt wird. Als Wesen des Christenthums wird uns das geboten, was nur erst das Höchste des Heidenthums und Judenthums ist. Wie erreicht man es aber, gegen das laut redende Zeugniß der Apostel dem Christenthume sein Eigentlichstes zu nehmen? Die Predigt der Apostel redet verständlich genug: nicht daß das wahrhaft Menschliche das Göttliche sei, ist ihre Behauptung; das ist vielmehr nur die längst abgemachte Voraussetzung für den von ihnen aufgestellten Satz: daß in Christo dies Menschlich-Göttliche als Individuum, und als der leitende Geist in Christi Reiche erschienen sei. Aber was Hypothesis ist, macht man zur Thesis, und die Thesis — läßt man weg. Die Thesis erklärt man für eine blos zufällige, für eine erste und unvollkommene Form, die Hypothesis auszusprechen, auf die allein es ankomme. Daß in Jesu das Gottmenschliche zuerst angeschaut wurde, ist Form der Vorstellung; als Entwickelung und Fortschritt wird es sogar gerechnet, wenn diese Form wieder abgestreift, und jener Satz, daß Menschliches göttlich sei, in seiner Abstraction hergestellt wird. Dies ist dann moderne Philosophie, dies ist dann absolute Religion zur absoluten Philosophie erhoben. Wir geben dies zu, mit Ausnahme des Prädicats „erhoben." Von Religion gelangen wir wieder zur Philosophie, vom Besitze der Wahrheit als Thatsache zum Besitze der Wahrheit als blos gesuchter, vom Christenthume zum Noch-nicht-Christenthume. Man möge nun dies Verdienst dem modernen Denken zusprechen, wenn man es nicht lassen kann. Vielleicht, daß man so Unrecht darin nicht hat. Eins aber ist es, wogegen wir sofort protestiren müssen.

Wenn nämlich moderne Kritik die Bedeutung des Christenthums statt in das was es vom Heidenthum Unterscheidendes hat, in das was ihm mit diesem gemein ist, setzt, wenn es Religion wieder zur bloßen Philosophie, Besitz zum Streben, Vollendung zum bloßen Proceß macht, wenn es eben deshalb geschah, daß auch das apostolische Christenthum von der Geschichtschreibung unter den Gesichtspunct eines Fortschritts vom noch nicht Fertigen zum Fertigen gestellt wurde, und wenn dieser Fortschritt als Abstreifung der Vorstellung, die in Jesu die Gottmensch-

heit anschaute, dargestellt wurde: so traf den Evangelisten Johannes das Loos, auf den höchsten Punct der so zurecht gelegten Entwickelung gestellt zu werden. Dies ist geschehen in der neuesten Arbeit des Tübingischen Gelehrten, der von der Schule als Erfinder dieser Totalanschauung anerkannt wird. Composition und Charakter des vierten Evangeliums wird aus diesem Gesichtspuncte betrachtet, die Idee des Evangeliums von dieser Ansicht aus begriffen, und daß sie so allein begriffen werde, daß von der so allein begriffenen Idee aus allein die bis jetzt im Argen liegende Exegese des Johannes auf den rechten Weg gebracht werden könne, wird im Einzelnen nachgewiesen.

Und was ist, näher betrachtet, das Neue, was hier über Johannes gesagt wird? Nichts geringeres, als die gänzliche Umkehrung dessen, was bisher als Meinung und Sinn des vierten Evangelisten galt. Johannes, hat man bisher geglaubt, macht gerade dies zu seinem Hauptgesichtspunct, daß alles Höchste und Tiefste, was menschlichen Sinn bewegt, alles göttlich Menschliche, alles Licht und Leben, alles Logische, wie Justin der Märtyrer es ausdrückt, als sichtbar und persönlich in dem Menschen Jesus anerkannt werde. Dies hielt man für seine Meinung wenn er sagt: daß der Gedanke Gott ist, und daß dieser Gedanke Fleisch geworden ist. Nichts weniger, sagt v. Baur, daß der Gedanke Fleisch geworden ist, ist Nebensache, und übrigens auch vielmehr so gemeint, daß Fleisch und Blut des Menschen Jesu eben nur doketischer Weise Fleisch und Blut, ein ideales Fleisch war. Die Hauptsache aber ist — die Lehre, daß der Logos Gott ist, eine Lehre, die die Geschichte Jesu, die synoptischen Berichte frei gestaltend, nur benutzt, um eben noch in dieser Form ihren höchst speculativen Gehalt dergestalt auszusprechen, daß überall das Historische als bloße Form und als das für die Idee Gleichgültige sich verräth. Gerade darum ist mit dem vierten Evangelisten, der mit dem Ebioniten Johannes natürlich nichts zu schaffen hat, das Christenthum fertig und absolut.

Nun, das sei nicht von uns bestritten, daß wir auf solche Weise mit dem Christenthume am Ende sind. Aber

auch mit der Kritik sind wir am Ende, sie hat sich hier des Ruhmes, auf welchen sie anfänglich den entschiedensten, ja ausschließlichsten Anspruch machte, freiwillig selbst entschlagen, des Ruhms der Voraussetzungslosigkeit. Ihr Ruhm ist jetzt, überall von einer Idee des Ganzen aus, die sie bei dem zu erklärenden Schriftsteller voraussetzt, die Auffassung des Einzelnen zu gewinnen. So versichert v. Baur wiederholt.

Wenn jene moderne Kritik der evangelischen Geschichte, welche seit einem Jahrzehend die Glaubwürdigkeit des uns über Jesu Leben Ueberlieferten in eigenthümlicher Weise bestritten hat, in Bruno Bauer entschieden die Wendung nahm, daß der zu prüfende Schriftsteller überall gedacht wurde als einer, der irgend eine Wahrheit durch eine unwahre Geschichte zu versinnlichen beabsichtige: so pflegte man dieser Kritik gerade das zum Vorwurfe zu machen, daß die Absicht, eine Idee geschichtlich darzustellen, von ihr vorausgesetzt, und durch diese Voraussetzung die Ansicht, die sich über den Schriftsteller und seine Glaubwürdigkeit bilden solle, vorweg bestimmt werde. Auf die Kritik nun der Evangelien, so wenig jene Straußische zunächst mit der v. Baurschen in äußerem Zusammenhange stand, hat sich vom apostolischen Zeitalter rückwärts neuerdings immer mehr die Geschichtsforschung v. Baur's und seiner Schule ebenfalls gewendet. Ob mit anderer mehr Erfolg versprechender Methode, konnte fraglich scheinen. Jetzt aber nicht mehr. Es hat uns v. Baur die Mühe erspart, seine Grundsätze für die Kritik des vierten Evangeliums mit den Bruno Bauerschen zu vergleichen. Er hat es selbst übernommen; *) das Ergebniß der Vergleichung ist nicht, daß v. Baur den Fehler vermieden hätte, den einzelnen Abschnitten, wie Bruno Bauer, eine Idee, die das Einzelne erklären solle, unterzuschieben. Vielmehr die Ideen, die für die einzelnen Abschnitte dieser erfand, haben v. Baur'n noch nicht einmal genügt; dies seien Abstractionen, aus der Betrachtung jedes einzelnen Abschnittes gebildet. Er selbst dagegen gehe von einer Idee des Ganzen aus, nach

*) Note S. 442 im 2ten Heft des Jahrgangs 1844.

welcher die den einzelnen Abschnitten zum Grunde liegenden Gedanken bestimmt, und nun das Einzelne in den einzelnen Abschnitten aufgefaßt werde.

Die voraussetzungslose Kritik ist also hier am Ende, auch eine Kritik dieser Kritik kaum mehr denkbar. Es bleibt nur übrig, entweder auf Gnade und Ungnade der vorausgesetzten Idee des Ganzen sich hinzugeben — und was dann über den geschichtlichen Werth des vierten Evangelisten sich ergeben müsse, kann man ohne Durchlesung des v. Baurschen Aufsatzes sogleich mit voraussetzen; oder zugleich mit dem Gedanken, es wolle sich hier das Christenthum in geschichtlichem Gewande als absolute Logoslehre darstellen, alle Theilnahme an den Früchten des hier aufgewendeten Scharfsinns sich zu versagen. Die Entscheidung aber in dieser Wahl wird nicht aus der Abhandlung über den Johannes gewonnen werden können, denn die Voraussetzung, von welcher sie ausgeht, beruht auf jener Totalanschauung von dem aus Ebionitismus zur Logoslehre vorschreitenden Christenthum, welche durch den ganzen Gang ihrer Geschichtsbetrachtung sich für die Tübingische Schule gebildet hat. Dieser ganze Gang ist zu betrachten: wir fühlen uns dazu ohnehin aufgefordert, weil er mit jener Abhandlung über den Johannes sich zum vollendeten historischen Ereignisse abgeschlossen hat. Denn diese Kritik des Urchristenthums, die dasselbe als zur Logoslehre strebend zu begreifen stets die Tendenz zeigte, hat diese Arbeit mit dem in Rede stehenden Aufsatze nicht nur beendet, sondern — um spekulativ zu reden — ihr Ende zugleich als ihre ursprüngliche Voraussetzung bewiesen.

Wir geben mit zwei Worten einen Ueberblick ihres Ganges. Als Grundlage und Ausgangspunkt wird von ihr selbst die Abhandlung v. Baur's angesehn, die im Jahre 1831 das vierte Heft der damaligen Tübingischen Zeitschrift für Theologie gebracht hat: „die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom.“ Von ihr hat unter andern Schwegler bekannt, es sei nur

das Netz der dort gezogenen Umrisse, in welches seine weiterhin zu erwähnende Untersuchung eingezeichnet sei. Wirklich enthält, schon die Ueberschrift zeigt es, der Aufsatz alle hierher gehörigen Elemente, die nur der weiteren Ausbildung bedurften. Das sogenannte Judenchristenthum wird als ein neben dem Heidenchristenthume noch lange durch das zweite Jahrhundert bestehendes fixirt, von da aus Tradition und Schrift dem Kanon unterworfen, daß was aus einer auf Kampf oder Ausgleichung beider Gegensätze sich beziehenden Absicht sich erklären läßt, der zweifelnden Kritik einerseits, zugleich aber der aus jenen Absichten positive Muthmaßungen herleitenden Kritik anheimfällt; von da aus werden die Schriften des N. T., wenn mit dem vorgezeichneten Schema der Entwickelung ihre Aechtheit vereinbar, durch diesen Gegensatz in neues Licht gesetzt; wenn nicht vereinbar, als untergeschobene Produkte unbekannter nachapostolischer Leiter des Entwickelungsganges aufgefaßt. Jenes erstere geschah, nachdem die Abhandlung von **1831** als ächt die Galater- und Korintherbriefe anerkannt hatte, allein noch dem Römerbriefe, über dessen Zweck und Veranlassung in der Tübingischen Zeitschrift von **1836** v. Baur sich aussprach.

Aus der Zeit der Gegensätze aber in die Zeit der Vermittelung stellte bereits die Abhandlung von der Christuspartei den Jakobusbrief und beide des Petrus, wiewohl von ihnen auch der zweite Petrusbrief entschieden als unächt galt. Den unbekannten Vermittlern des zweiten Jahrhunderts wurden demnächst die Pastoralbriefe **1835** in einer besondern ihnen gewidmeten Schrift überwiesen. Der in diesen Briefen bekämpfte Gegensatz, ein Gnosticismus der von jenem den Paulus beschäftigenden Petrinischen Ebionitismus natürlich weit verschieden ist: indem für ihn keine Stelle als bei den Gnostikern des zweiten Jahrhunderts blieb, zog in dieses sein Jahrhundert nicht bloß, was sich von selbst versteht, die Pastoralbriefe, sondern mit wachsender Entschiedenheit, je weniger er als der in ihnen ebenfalls wiederkehrende sich verbergen ließ, alle übrigen noch nicht genannten angeblich Paulinischen Briefe hinab. Blieb über sie auch

in der 1838 erschienenen Abhandlung vom Ursprunge des Episcopats noch einiges Schwanken, so war es nur in dem Maße, als die in ihnen geschilderten Gegner noch nicht entschieden als mit jenen Gnostikern identisch sich erwiesen.

Denn die Gnosis, wie sie durch v. Baur nach einigen schon in den zwanziger Jahren ihr gewidmeten Programmen besonders 1835 als die das Heidenthum, Judenthum und Christenthum vergleichende Religionsphilosophie gefaßt wurde, erschien als eine über die Gegensätze des apostolischen Jahrhunderts so erhabene Erscheinung, daß sie, dort hinein versetzt, die undenkbare Vorstellung eines Gnosticismus ante gnosticos gäbe. So also hatte zur Verwerfung der Pastoralbriefe schon die in dem Werke über die Gnosis erlangte Anschauung mit Nothwendigkeit geführt. In größerem Zusammenhange noch, als 1835 geschah, wurde die Gnosis sodann in v. Baur's Werke über die christliche Lehre von der Dreieinigkeit 1841 vorgeführt, wo denn zugleich die Logoslehre des Johannes jene Stellung erhielt, welche der 1844 in den Zellerschen Jahrbüchern erschienenen Untersuchung über Composition und Charakter des johanneischen Evangeliums ihr Ergebniß voraussagen ließ. Denn war das Christenthum die Doctrin vom Logos, so widersprach, was den Verfasser betrifft, der Abfassung des vierten Evangeliums durch Johannes der Ebionitismus der Apostel. Was aber die geschichtliche Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums betrifft, so folgte auch dafür aus der bereits feststehenden Auffassung das zu erwartende Ergebniß von selbst. War das Christenthum die Doctrin vom Logos, so trat zu dieser Doctrin die Person Jesu in solches Verhältniß, wie etwa die des Apollonius von Tyana und die des Sokrates jede zu dem was von ihnen ausgegangen; Parallelen, welche die Glaubwürdigkeit des von Jesu erzählten Außerordentlichen zugleich verdächtigen und entbehrlich machen, und welche durch v. Baur schon 1832 und 1837 in ausführlichen Schriften gezogen waren.

War aber die Arbeit über Johannes in jeder Art ein Abschluß der v. Baur'schen Forschungen, indem sie

den höchsten Standpunkt des ältesten Christenthums in dem ihn darstellenden Evangelium untersuchend, zugleich den Einfluß der Tübingischen Ansicht über das Apostolische Zeitalter auf die Auffassung des niedrigsten Standpunkts des Urchristenthums, der Zeit Jesu nämlich, offenbarte: so war dieser letzte, dieser bedeutendste Schritt durch eine ganze Schule von Männern in mannichfacher Weise vorbereitet worden. Wir nennen nicht den Lehrbegriff des Johannes, den Köstlin geliefert hat, oder das Schwegler'sche Werk über den Montanismus, welches in die Geschichte des Montanismus hinein die Gegensätze von Heidenchristenthum und Judenchristenthum verfolgend für die Johanneische Logoslehre, Zeit, Anlaß, Urheber und Umgebung auf scharfsinnige Weise ausfindig zu machen wußte. Umfassender und zukunftschwangerer war die Stiftung zweier Tübingischen Zeitschriften, der Theologie die eine, der Gegenwart überhaupt die andre gewidmet. In jenen, den Zellerschen Jahrbüchern fuhr man fort, in das Netz der Abhandlung von der Christuspartei die eigenen Forschungen über neutestamentliches Christenthum einzutragen. Der Standpunkt des Paulus wurde neu untersucht. Durch Untersuchungen über die Apokalypse und die Johanneische Literatur wurde gezeigt, wie ächt apostolisch, weil ebionitisch, jene; wie fern aber dem Johannes, weil dem Verfasser der Apokalypse, das johanneische Evangelium sei. Lucas im Evangelium und in der Apostelgeschichte erschien als einer jener großen Unbekannten, deren Vermittelung wir die Versöhnung der apostolischen Widersprüche verdanken. Da hob sich denn auch auf solchem Hintergrunde scharf die Gestalt Jesu von Nazareth mit den unverkennbarsten Attributen des Ebionitismus heraus. Es ist, nach dem Aufsatze, mit welchem Planck den Jahrgang **1843** der Theologischen Jahrbücher eröffnete, das Prinzip des Ebionitismus betreffend, „es ist die Erscheinung des Ebionitismus ein untrüglicher Beweis, daß Jesus das christliche Prinzip nicht in seiner Allgemeinheit, namentlich nicht in seinem Gegensatze gegen das mosaische Gesetz ausgesprochen hatte, denn in diesem Falle bliebe ja der Ebionitismus unerklärlich."

So zog sich über das Urchristenthum, und zwar je höher man zu den Anfängen aufstieg, um so dichter, das „Netz“ des Ebionitismus, wie es **1831** ausgeworfen war, zusammen. Indem aber die Tübingische Kritik in den Jahrbüchern über weitere Gebiete ihre Aufmerksamkeit erstreckte, auf Dogmatik und Philosophie ihre in der Exegese erstarkten Prinzipien anwendend, so ließ es besonders Zeller sich angelegen sein, die aus den das Urchristenthum betreffenden Forschungen folgenden Consequenzen für die ganze Wissenschaft zu ziehen. War das Urchristenthum als in sich selbst fortschreitend erwiesen, so konnte noch weniger vom ganzen Christenthum ein Stehenbleiben bei seinem Ursprünglichen verlangt werden. Dies gab den Stoff zu dem die Zellerschen Jahrbücher eröffnenden Aufsatze des Herausgebers: über die Perfektibilität des Christenthums. Populärer noch und unumwundener wurde in die Jahrbücher der Gegenwart das Wort verzeichnet: „die allgemeine Voraussetzung, daß Christenthum und Urchristenthum identisch seien, sei nicht begründet. Urchristenthum sei nicht das ganze Christenthum, uud ein Hinausgehn über das Urchristenthum noch nicht Unchristenthum.“ So die Zellerschen Aphorismen im Jahrgange **1843** der Schweglerschen Jahrbücher, im Juniheft.

So sich einig wissend in immer neu sich bewährenden „Totalanschauungen“ gelangte diese Süddeutsche Wissenschaft zugleich über sich selbst zu einem sehr bestimmten und keineswegs unbehaglichen Selbstbewußtsein. Gleichsam den Gegensätzen des Urchristenthums entsprechend, erschien ihr gegenüber Norddeutsche Geschichtschreibung als eine für höhere Combinationen unempfängliche ebionitische. „Unter den germanisirten Slaven der Mark,“ dies ist das Urteil welches die Jahrbücher der Gegenwart im Juliheft **1844** in sich aufnahmen — **Dr.** Schwegler sprach es bei Gelegenheit von Hegels Leben von Rosenkranz (S. **686.**) aus — „unter den germanisirten Slaven der Mark mögen die übrigen Fertigkeiten des slavischen Geistes sich fortgeerbt haben; ob aber das Talent der philosophischen Spekulation darunter gehört, mag billig bezweifelt werden.“

So weit der philosophische Süden unsres Vaterlandes über Urchristenthum, Christenthum, und über das philosophische Christenthum eigener Spekulation. Wenn nun die Mark und der Norden zu slavisch plump sein sollte, in jenes Netz vom Jahre **1831** sich fangen lassen zu wollen, so ist die Frage schließlich, wie wir den Spekulationen der Tübinger entgegenzutreten denken.

Die Aufgabe kann, dies sieht man aus dem Bisherigen leicht, keine geringere sein als diese: von dem Christenthume des Paulus wie des Johannes ist nachzuweisen, daß es gegen den ursprünglich christlichen Standpunkt weder ein höherer ist, noch ein höherer sein will; daß weder Jakobus gegen Paulus, noch Johannes gegen die Synoptiker polemisirt; daß die Gegner des Paulus und des Johannes dieselben sind, die Jakobus bestreitet, daß ihr Gegensatz derselbe ist, gegen welchen in den synoptischen Evangelien Jesus von Nazareth kämpfend erscheint, daß just mit denselben Behauptungen der gemeinschaftliche Kampf gegen den gemeinschaftlichen Gegensatz von sämmtlichen Aposteln geführt wird, daß im zweiten Jahrhundert das was man für Ebionitismus erklärt, sofern es als kirchliches Bewußtseyn erscheint, nicht ebionitisch, sondern ächt paulinisch und ächt johanneisch ist, und nur zum kleineren Theile und mit den sichern Anzeichen der Ohnmacht sich als Fortsetzung derselben Ketzerei verräth, gegen welche die Apostel gemeinschaftlich, und mit ihnen die Kirche des zweiten Jahrhunderts stets protestirt. Wird man sagen daß dies zu viel gefordert sei? und daß, indem die Bedingungen, unter denen die gegnerische Ansicht für widerlegt gelten soll, zu hoch geschraubt werden, die Möglichkeit der Widerlegung aus den Händen gegeben werde? Aber wenn die Gegner nun doch berechtigt sind, geringere Bedingungen sich nicht gefallen zu lassen? In neuester Zeit hat Schliemann versucht, mit geringeren Mitteln der Ansicht vom ebionitischen Urchristenthume entgegen zu treten. Er hat sich begnügt zu sagen, daß Jakobus zwar die Werke empfehle, daß Paulus zwar über die Anschauung des Christenthums als der Gesetzerfüllung mit seiner Glaubenspredigt hinaus sei, aber — daß doch Jakobus

kein eigentlicher Ebionit sei. Er hat sich begnügt zu sagen, daß der ächte römische Clemens zwar von Werken spreche, und daß dies zwar die Höhe des Paulinischen Standpunktes nicht sei, aber — daß doch Clemens Romanus kein eigentlicher Ebionit sei. Er wagt von allem dem, woraus die Tübinger das Nebeneinanderbestehen der ungleichen Standpunkte schließen, nichts zu leugnen, und wagt nur den Einwurf, man dürfe nicht ganz so strenge wie die Gegner schließen. Daß dies nicht hinreicht, hat in der Recension des Schliemann'schen Werkes v. Baur sehr wohl geltend zu machen gewußt. Er bemerkt, wie wenig es helfe, das Vorhandensein des Paulinismus immer wieder aufzuzeigen, denn dies Vorhandensein werde von den Tübingern nicht geleugnet, aber es bleibe dabei auch jener Gegensatz gegen den Paulinismus, und beide Gegensätze in ihrer Reinheit aufzufassen, sei unnachläßliche Forderung.

Wie nun aber? wenn man so nicht ausreicht, und wenn doch auch die Thatsache, daß Jakobus und der Brief des Clemens die Bedeutung des Christenthums in Erfüllung des göttlichen Willens setzen, urkundlich fest steht — wie retten wir uns davor, daß die Paulinische Glaubenspredigt nicht als ein höherer Standpunkt erscheine? Wir sehen keine andre Aushülfe, als in dem Beweise, den wir aus den Paulinischen Briefen, und namentlich aus dem Römerbriefe zu führen haben: daß auch Paulus das Christenthum als das Reich ansehe, in welchem es zur Erfüllung des göttlichen Willens kommt; und daß gerade in diesem Sinne das Christenthum dem Heidenthume und dem Judenthume entgegenzusetzen, der ganze Inhalt der Paulinischen Glaubenspredigt, der Kraft des Glaubens unbeschadet, sei; und daß wenn jenes Ebionitismus sein sollte, keiner mehr als Paulus, keine Predigt mehr, als die Paulinische, ebionitisire.

Nicht anders steht es im Punkte der Christologie mit Johannes und Paulus. Können wir nicht nachweisen, daß die Logoslehre, statt an die Stelle des angeblich ebionitischen Messiasglaubens etwas Spekulativeres setzen zu wollen, vielmehr im Gegensatze gegen alle über Jesum den Christ hinaus fliegende Spekulation den

einfachen Messiasglauben, und daß in diesem alles denkbare Geheimniß göttlicher Menschheit beschlossen sei, bestätigen wolle: können wir nicht nachweisen, daß, wenn schlichter Messiasglaube Ebionitismus ist, kein ärgerer Ebionit auf der Welt sei als der Verfasser des vierten Evangeliums; können wir dies nicht nachweisen, so ist die Logoslehre jener höhere Standpunkt, zu welchem das apostolische Zeitalter selbst in Paulus den Weg noch nicht gefunden hat, und welcher im zweiten Jahrhundert die ebionitische christliche Kirche nur mit Mühe zum absoluten Christenthume führt.

Gefordert also haben wir nicht zu viel. Ob wir zu viel versprechen, wenn wir zur Erfüllung der gestellten Aufgabe beizutragen uns anheischig machen, ist eine andre Frage. Eine Frage aber, die, auch wenn sie bejaht wird, die Wahrheit, daß die Tübingische Kritik mit ihrer ganzen Totalanschauung der beiden ersten christlichen Jahrhunderte auf Irrwegen ist, im Mindesten nicht gefährden kann.

Paulus und seine Gegner
im Römerbriefe.

Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefes erschien im Jahre 1836 eine Abhandlung des Dr. v. Baur in der Tübinger Zeitschrift für Theologie. Es geschieht in Beziehung auf diese, daß wir denselben Gegenstand einer erneuten Betrachtung zu unterwerfen versuchen. Eine Uebersicht des in derselben geleisteten muß deshalb der unsrigen vorangeschickt werden.

Die unter den Commentatoren des Römerbriefes seit längerer Zeit verbreitete Meinung, daß durch Streitigkeiten zwischen Juden- und Heidenchristen in der Welthauptstadt die Abfassung desselben veranlaßt worden sei, hatte, so sagt v. B., in neuester Zeit die gewichtigsten Gegner gefunden. Der Grund lag darin, weil zu ihrer Begründung außer den sich wenig empfehlenden Hypothesen von Eichhorn und Hug nichts Förderliches geschehen war. Daher die Behauptung Tholucks, welcher den Schluß vom Inhalte unsres Briefes auf einen durch ihn bei den Lesern vorausgesetzten Zwiespalt verwerfend in demselben ganz allgemein eine Darstellung der christlichen Lehre suchte, alsbald Epoche machend wurde. De Wette folgte, doch gab er noch einen vom Apostel beabsichtigten Gegensatz wenigstens gegen das Judenthum zu. Den äußersten Punct der dogmatischen, jede polemische Beziehung leugnenden Ansicht erreichte Olshausen, der in des Apostels Darstellung eine rein objective Haltung entdeckt, obschon die Lehrweisheit des Apostels es mit sich gebracht habe, daß in der Entwickelung der evangelischen Lehre von selbst die Verwahrung vor Abirrungen lag, die nothwendig den Christen schon damals entgegentreten mußten. Nicht anders Köllner, Glöckler, Reiche.

Aber die Analogie aller übrigen Briefe spreche dagegen, noch mehr die damalige Lage des Christenthums selbst, das in der lebendigen Mitte sich erst gestaltender Verhältnisse noch nicht zu ruhig gesammelter Reflexion gediehen sein konnte. Zumal des Paulus Vorzug sei gerade dies, daß er nur aussprach und zu allgemeinerem Bewußtsein brachte, was als Moment des christlichen Bewußtseins sich durch den objectiven Entwickelungsgang der christlichen Kirche herausgestellt hatte. „Weil wir von unserm Standpuncte aus allerdings im Römerbriefe nur „„gleichsam eine paulinische Dogmatik,““ die Basis aller dogmatischen Entwickelung der abendländischen Kirche, eine im eigentlichen Sinne des Worts didactische, ja wissenschaftliche Darlegung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, der Lehre von Sünde und Gnade sehen können (Olshausen Einleitung S. 55.) so schließt sich daran gar zu leicht der Gedanke an, der hohe Werth und die Bedeutung, die ein apostolisches Sendschreiben von solchem Inhalt für alle folgende Zeiten haben muß, sei auch schon der Bestimmungsgrund seiner Abfassung gewesen. Es mahnt dies immer wieder an jene katholische Ansicht und Tradition, die selbst die sämmtlichen Apostel nicht anders, als nach einem zuvor, sowohl für die apostolischen Lehrvorträge als auch für die Bedürfnisse der ganzen Kirche gemeinsam entworfenen Symbol oder Katechismus ihren Missionsberuf antreten läßt.“

Jedenfalls, fährt v. B. fort, frage sich sogleich, warum an die römische Gemeinde ein solches Schreiben allgemeiner Tendenz? Olshausen antwortet: wie der Hebräerbrief an alle Juden gerichtet sei, so habe der Römerbrief Beziehung auf die gesammte Heidenwelt, deren Repräsentantin die Welthauptstadt sei. Ist denn aber, fragt v. B., der Hebräerbrief an die Jerusalemiter als Repräsentanten des Judenthums gerichtet? Nur wenn durch die Verhältnisse der römischen Gemeinde, an die er schrieb, die innere Erfahrung des Apostels eine solche Erweiterung und Bedeutung gewann, wie es im Römerbriefe das Verhältniß zeigt, in welches Heidenthum, Judenthum, Christenthum als die wesentlichen Momente des universellen religiösen Lebens der Menschheit zu einander ge-

setzt sind — nur dann sei die Tendenz des Briefes erklärt.

Der dogmatische Inhalt der acht ersten Capitel erscheine den Erklärern als das eigentlich Bezweckte, die drei folgenden nur wie ein historisches Corollarium dazu. Ohne Grund, sobald man den dogmatischen Standpunct aufgebe. Vielleicht enthalte gerade Cap. 9 — 11 den Mittelpunct und Kern des Ganzen.

Es sei in Cap. 9 — 11 die Frage, weshalb statt des von Alters erwählten Israel jetzt den Heiden die Verheißung zu Theil werde. Die Antwort des Paulus sei: 1) Nicht leibliche Abstammung oder Gesetz, sondern Glaube erlange das Geschenk der freien göttlichen Gnade — Cap. 9. 2) Darum sei die Ausschließung Schuld der Juden, die den Glauben versagen — Cap. 10. 3) Es werde aber auch später Israel der Fülle der Heiden beitreten. — Cap. 11.

Die so behandelte Frage sei wirklich im Paulinischen Universalismus derjenige Punkt, der Juden und Judenchristen als der allerbedenklichste erscheinen mußte. Also vielleicht gegen Juden soll der Brief gerichtet sein? So vermuthe Eichhorn: die Juden machten in Rom zahlreiche Proselyten, die Schüler des Paulus kamen dazu; die Juden aber, durch die Concurrenz in Eifer gesetzt, wußten viele Christen wankend zu machen, als sei nur der Mosaismus erlösend; gegen sie, also gegen äußere Feinde wollte Paulus das römische Christenthum verwahren. Diese Meinung nun, sagt v. B., stehe eigentlich jener dogmatischen Ansicht vom Zweck des Römerbriefes ganz nahe, daher sie auch von De Wette und Tholuck gebilligt sei. Nur Rückert, aber er allein, halte es nicht für unmöglich, aber auch blos für nicht unmöglich, daß auch bei christlichen Juden der Apostel diese Bedenklichkeit haben zu müssen geglaubt habe. Diesem tritt v. B. bei; der Apostel habe nicht jüdische, sondern judaisirend christliche Gegner vor sich, Gegner, die nicht über die Nothwendigkeit des Glaubens an Christus, sondern nur über die gleiche Berechtigung der Heiden bedenklich waren, eine Bedenklichkeit, die besonders der Paulinischen Thätigkeit und ihren die Zahl der Hei-

den immer unverhältnißmäßiger steigernden Erfolgen entgegentreten mußte. Sollte das Christenthum auf Kosten des Judenthums wachsen? sollte nicht vielmehr das Christenthum nur zur Ausbreitung des Mosaismus dienen, so daß die Heidenchristen als Proselyten durch die Beschneidung zum Zutritt gelangten? Diese im 9ten, 10ten, und 11ten Cap. erörterte Frage veranlaßte und forderte zur Einleitung, aber nur zur Einleitung jene dogmatische in den ersten acht Capiteln enthaltene Erörterung, in welcher zuerst gezeigt wird, wie Heiden und Juden dem Christenthum als gleich berechtigte, oder vielmehr als völlig gleich rechtlose Sünder gegenüberstehn, wie der Glaube allein gerecht mache, wie dies durch die Offenbarung des A. T. im Grunde selbst bestätigt werde, und wie die zwei wesentlich verschiedenen menschlichen Lebenszustände nicht Judenthum und Heidenthum, sondern die Angehörigkeit an Adam und an Christus seien, die wieder im einzelnen Menschen als Gegensatz des Fleisches und Geistes hervortreten.

Dies der Inhalt der acht ersten Capitel, den wir der Kürze wegen in einer etwas von v. B. abweichenden Weise vorüberführten. Was nun unser Schriftsteller daraus schließt, ist folgendes. Es schließe mit dem achten Cap. der Kreis einer dogmatischen Entwickelung, und aus der ganzen Anlage des Abschnittes gehe hervor, wie der in den drei folgenden Capiteln enthaltene Abschnitt nicht als integrirender Bestandtheil desselben Ganzen genommen werden dürfe. Mit Unrecht habe Schmid (im Tüb. Weihnachtsprogramm 1834) in demselben nur die Absicht finden wollen, nachdem vorher die Nothwendigkeit und die Natur der Glaubensgerechtigkeit erörtert war, nunmehr den objectiven Grund derselben in Gottes Wesen und Willen anzugeben. Dieser Grund sei längst besprochen, die drei Capitel überhaupt nicht mehr dogmatischer Haltung; dies erhelle schon aus dem Nebeneinanderstellen verschiedener dogmatischer Auffassungsweisen, der strengsten Prädestinationstheorie im 9ten, der Auffassung des Menschen als gänzlich freien im 10ten Capitel, und neben der bis hierher durchgeführten Theorie ewigen Verworfenseins im 11ten Cap. einer An=

schauung von Israels schließlicher Bekehrung. Nicht dogmatische Weiterentwickelung also, sondern Anwendung des Entwickelten auf die vorliegenden Verhältnisse sei vom 9ten Cap. ab der Zweck. Daß aber diese Anwendung von Anfang an im Plane lag, trete mehrfach schon in den acht dogmatischen Capiteln da hervor, wo des Gegensatzes von Juden und Heiden gelegentlich gedacht wird.

Judaisirende Christen also werden bekämpft, und zwar in bestimmter Beziehung auf jenes Bedenken wegen Uebervortheilung der Juden durch die Heiden bei der Paulinischen Art das Christenthum zu verbreiten, keineswegs in jenem ganz unbestimmten Sinne, den z. B. Schmid aus 16, 17 erschlossen. Diese Stelle könne überhaupt über die Bedeutung des Briefs keine Auskunft geben; denn das 16te Cap. sei das spätere Werk eines Pauliners, der die vertraute Verbindung seines Apostels mit der ältesten römischen Gemeinde durch Anfügen dieses mit persönlichen Bezügen gefüllten Schlusses zeigen wollte. Die Frage übrigens wegen der Benachtheiligung Israels beschäftige auch die Apostelgeschichte; daß nicht der Paulinische Universalismus an sich, sondern die Unempfindlichkeit der Juden an deren Ausschließung schuld sei, suche sie fortwährend darzuthun, indem sie den Apostel sich stets zuerst an die Juden wenden, dort Widerstand finden, und dann erst vor die Heiden treten läßt. Nur liege in der Apostelgeschichte eine des Apostels unwürdige Ansicht von seiner ἀποςολὴ εἰς τὰ ἔϑνη zum Grunde; Paulus selbst konnte nicht so von zufälliger Veranlassung das Heil der Heiden abhängig machen; nur der Verfasser der Apostelgeschichte bürde ihm dies Verfahren auf, namentlich auch der römischen Judengemeinde gegenüber, und er trete damit in Widerspruch zu dem aus dem Römerbriefe kenntlichen Zustande der Römischen Verhältnisse. Die gänzliche Unbekanntschaft der Juden mit einem zu Rom schon lange vorhandenen und zwar auch unter den Juden verbreiteten Christenthume, wie sie AG 28, 21 vorausgesetzt werde, sei auch Olshausen bedenklich gewesen. Seiner Aushülfe, daß seit dem unter Claudius über die römischen Juden verhäng-

ten Exil die Christengemeinde Roms noch nicht wieder so erstarkt war, um den Juden bekannt zu sein, widerspreche der Römerbrief (**1, 8** vergl. **16, 19**), wie auch die Worte des Tacitus: **Nero — quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat (Ann. XV. 44).** Es bleibe daher zur Erklärung der auffallenden Darstellung der Apostelgeschichte nur jene apologetische Absicht ihres Verfassers, der die Schuld der Benachtheiligung Israels von Paulus ab ganz auf die Juden werfen wollte. Diese für nothwendig geachtete Apologie setze das Dasein einer antipaulinischen Partei, und als ihren Sitz eine römische, größtentheils aus Judenchristen bestehende Gemeinde voraus. Wunderlich sei es, als Leser des Römerbriefs und als Glieder der römischen Gemeinde größtentheils Heidenchristen zu denken, zumal auch das **16**te Cap., wenn es etwas beweisen könne, V. **7** den Ursprung der Römischen Kirche in eine Zeit versetze, wo es noch keinen Paulinismus gab. Wo der Apostel Heidenchristen anredet, nenne er sie besonders (**11, 13 — 24. 12, 13**); die ἔϑνη dagegen **1, 7** umfassen die Juden mit, und wenn **1, 16** gesagt ist, Paulus scheue sich nicht, in Rom aufzutreten, so sei nicht von der Scheu vor Hellenischer Weisheit, sondern von den Judenchristen die Rede, die hier wie zu Korinth dem so lange Ausgebliebenen einen Mangel an Selbstvertrauen vorgeworfen haben mögen.

Anders übrigens als bei den das selbständige Christenthum offen angreifenden Galatischen, anders als bei den auf Jesum und seine Jünger gegen Paulus sich berufenden Corinthischen Judaisten, erscheine zu Rom der Gegensatz: Hier sei zunächst nur Widerspruch gegen die Lehre von gleicher Berechtigung der Heiden und von der Glaubensgerechtigkeit. Ebenso unterscheiden sich bei den Kirchenschriftstellern die Palästinensischen von jenen Römischen Ebioniten, die in den Clementinen gegen Paulus als Apostaten und Irrlehrer kämpfen. Dieser Haß wider Paulus entstand und wuchs von der Zeit des Römerbriefs bis zur Zeit der Clementinen allmälig; den Uebergang bildet die Verkleinerung Paulinischen Verdienstes durch Bildung der Sage von Petrus Antheil an

der Stiftung der Römischen Gemeinde. Daß übrigens der spätere Judaismus zum Theil sich auf andre Puncte der Polemik wirft und frühere fallen läßt, daß im Judaismus der Clementinischen Homilien weder die Beschneidung noch das Bedenken gegen die überwiegende Zahl der Heiden den Schwerpunct bildet, sei natürlich; zur Zeit der Clementinen nämlich sei es nur der Widerspruch gegen die Glaubensgerechtigkeit, die Hochhaltung des Gesetzes, die Gleichstellung des Mosaismus mit der Lehre des Messias, was die Polemik wider den Paulinismus ausmacht. Gemeinsam aber mit den Clementinen sei den im Römerbriefe bekämpften Judaisten nach Cap. **14** die Enthaltung vom Fleischgenuß. Diese gehört nach Epiphanius den Ebioniten überhaupt an, und auch dem Matthäus und Jacobus wird sie von den Kirchenvätern zugeschrieben, mit Recht, denn „in beiden repräsentire sich vorzugsweise der Charakter der ältesten judenchristlichen Gemeinde, in welcher man das ebionitische Element, allen historischen Nachrichten und Combinationen zufolge, weit überwiegender, als gewöhnlich geschieht, zu denken habe." So finde bei den Lesern des Römerbriefs nach **14, 6** auch die Beobachtung von Tagen und Festen in ebionitischer Weise statt. Ebenso aus den Ermahnungen zum Gehorsam gegen die Obrigkeit **13, 1** als gegen eine göttliche Ordnung lasse sich auf einen dem damaligen Ebionitismus mit dem späteren gemeinsamen Zug schließen; man betrachtete nämlich die irdische Welt mit ihren Ordnungen als das Reich des Teufels. Freilich, der Ebionitismus habe seine Entwickelung, seine Schroffheit sei nicht ursprünglich; aber vorhanden sei er nichts desto weniger schon zur Zeit des Römerbriefes; denn nur im Gegensatz gegen einen schon damals vorhandenen Dualismus lasse sich die Allgemeinheit erklären, mit welcher Paulus selbst einen Nero als von Gott gesetzte Obrigkeit empfehle. Der Einwurf Neanders, ein solcher ausgebildeter Dualismus hätte vom Apostel schärfer bekämpft werden müssen, stelle willkürliche Forderungen. Neander selbst bemerke: „Etwas ganz andres war es, wo nicht eine neu entstandene *ἐθελοθρησκεία* sich in das christliche Leben einmischte, son-

dern die von einem Grundelement, welches der Apostel als göttliches anerkannte, ausgegangen, durch die ganze frühere Erziehung und Bildung tief gewurzelte Denkweise nach und nach in den Geist des Evangeliums herübergeleitet werden mußte," und warum solle nun dies nicht auch von einem Dualismus gelten, der doch mit dem Essäismus, und so mit den Vorstellungen des A. T. selbst über reine und unreine Schöpfung zusammenhänge. Zwar werde **14, 15** zur Schonung der Schwachen den Starken gleiche Enthaltung empfohlen, was, sobald es nicht blos auf Enthaltung von Opferfleisch geht, fast eine zu große Concession ist; aber wo Anstoß vermieden werden kann, sei auch gegen solche Schwäche Nachgiebigkeit am Orte.

Das **15**te Cap. berücksichtigte v. B. bei seiner Untersuchung nicht, weil er mit dem **16**ten zugleich auch dieses für zweifelhaft hielt. Nicht die Verwerfung durch Marcion entscheide, aber daß es ein richtiges Gefühl war, das den Marcion zur Verwerfung bestimmte. V. **1—13** werde besser Gesagtes matt wiederholt, zu absichtlich sei das Citat V. **3** und die gleichen Citate vom **9**ten Verse an; zu viel dem Judaismus eingeräumt V. **8**; die Heidenchristen könne er damit nicht demüthigen wollen (was Olshausen und de Wette meinen), denn sie bezeichne er ja eben hier als *δυνατοί*. Unwürdig sei die **captatio benevolentiae** die in V. **15** Olshausen anerkenne, V. **14** aber enthalte eine Unwahrheit, denn die Belobung der Gemeinde stimme nicht zu dem aus den übrigen Capiteln erhellenden Zustande der Parteiung und des Antipaulinismus. Hatte ferner P. den V. **20** ausgesprochenen Grundsatz, auf fremdem Grunde nicht zu bauen, wirklich, so durfte er gar nicht schreiben; diesem Grundsatze aber widerstreite **1, 5. 13. 14**, wonach P. sich allen zur Predigt verpflichtet fühlt. Ferner lasse der Verfasser des **15**. Cap. als Ausgangspunct der Paulinischen Thätigkeit Jerusalem erscheinen — absichtlich zur Gewinnung der Judenchristen; Illyrien solle Paulus besucht haben — falsch oder doch unbeweisbar nach der Geschichte. Daß der Schreiber V **23** sagt: es sei im Westen für Paulus keine unbesuchte Stelle mehr, er-

kläre Olshausen vergeblich von den Hauptstädten, als habe die Verbreitung von da aus den Gehülfen des Paulus obgelegen; um so mehr, da derselbe eine zweite Gefangenschaft annehme, so daß die in den Pastoralbriefen angedeuteten Reisen des Paulus in die Zeit nach der ersten, also nach dem Römerbriefe fallen, und also Paulus durch diese selbst seine Aufgabe für den Westen mit den bis zur Abfassung dieses Briefes gemachten Reisen noch nicht für gelöst angesehen habe. Daß endlich der Verfasser des 15ten Cap. nicht, wie doch im ersten ausgesprochen, als Zweck des in Aussicht gestellten Besuches zu Rom die Mittheilung des χάρισμα angebe, verrathe wieder nur den Vermittler, der sich vor jeder Beleidigung der Judenchristen, als hätten sie nicht schon ohne Paulus das χάρισμα, hüten wollte. Aus gleicher Rücksicht auf die Judenchristen werde eine Reise nach Jerusalem versprochen 15, 25, wo ohnehin die Abhängigkeit von 2 Cor. 8, 9 den Nachahmer verrathe.

So weit v. B. über den Römerbrief. Was die Zweifel am 15. und 16. Kapitel betrifft, so bekennen wir keine Möglichkeit zu sehen, wie hierüber mit einiger Aussicht auf Erfolg gestritten werden könnte, so lange das verneinende Urteil lediglich auf Geschmack und subjectivem Eindruck beruht. Wenn man jede **captatio benevolentiae** für unwürdig erklärt, so hat man dabei eine Art derselben im Sinne, von der es eben noch gar nicht zugegeben zu werden braucht, daß eine solche in 15, 14 ff. liege. Eine zu billigende Art der **captatio** sieht ja doch v. B. im ganzen Briefe, denn wozu soll er geschrieben sein, als um die Gegner zu gewinnen, durch Bestreitung des Irrthums eben so sehr als durch willigste Anerkennung dessen, was sich irgend über deren Standpunct Anerkennendes sagen läßt. Wunderlich ist, daß der 15, 20. ausgesprochene Grundsatz, in fremdes Arbeitsfeld nicht eingreifen zu wollen, mit dem Briefe selbst unvereinbar sein soll; es kann ja dies v. B. um so weniger behaupten, da er Belehrung ja gar nicht für den eigentlichen Zweck des Briefes hält. Ist der Brief keine Dogmatik, ist er eine abgedrungene Vertheidigung des durch die Anfeindung der Judenchristen in seiner

Existenz bedrohten Werkes — wie soll aus ihm der Vorsatz, nicht lehren zu wollen wo Andre gelehrt haben, selbst wenn dieser in solcher Starrheit vom 15. Kap. ausgesprochen würde, sich als unpaulinische Fiktion eines Späteren erweisen. Selbst aber wenn der Brief dogmatisch sein wollte, so ist immer noch ein Unterschied zu machen zwischen einer schriftlichen Belehrung und dem persönlichen Auftreten mit der Predigt. Nur letzteres konnte, wo schon andre vor ihm gewirkt hatten, dem Paulus bedenklich erscheinen; schriftlicher Unterricht aber, und zwar in systematischer Darstellung, war, wie v. B. selbst auseinandersetzt, etwas den ersten Verkündigern des Christenthums so fern liegendes, daß, wenn sich ausnahmsweise Paulus dazu entschlossen haben sollte, er nimmermehr dadurch fremde Arbeit zu stören, vielmehr auf willkommene Art zu ergänzen, keinesfalls also den 15, 20 ausgesprochenen Grundsatz zu verletzen glauben konnte. Von allem diesem aber abgesehn, erscheint es unbillig, einen Schriftsteller, und ganz besonders einen Briefsteller, der im Kampfe für seine Sache schreibt, so um Worte zu martern, als dürfte er nie sich etwas allgemeiner oder entschiedner ausdrücken als er im Grunde meint, als dürfte er nie auf das **granum salis** oder den guten Willen verständiger Leser rechnen. Sonst könnte man auch gleich aus V. 21. folgern, es habe Paulus das Wort des Jesaias, das er citirt, so verstanden, daß Niemandem zweimal die Hausbotschaft gepredigt werden solle. Eben dies ist auch von der Ausstellung wider 15, 23 zu sagen. Es soll eine Lüge sein, und deßhalb den spätern Verfasser verrathen, daß Paulus zur Zeit des Römerbriefes im Osten nichts mehr zu thun finde? Konnte wirklich in keinem Sinne und in keiner Beziehung Paulus dies, nachdem er im Osten von Ort zu Ort gezogen war, von sich sagen? Sehr richtig allerdings und sehr weise ist es, daß der Mensch in keinem Geschäft je völlig den an ihn gestellten Ansprüchen nachgekommen zu sein sich einbilde; thöricht aber wäre es, darum gar nicht mehr davon sprechen zu wollen, man sei mit einer Arbeit fertig. Gerade weil von dieser Thorheit Paulus fern war, weil er ein rascher, durch-

greifender, vorwärts eilender Arbeiter war, nur deßhalb ist er der Missionar der Europäischen Welt geworden; im andern Falle wäre er nie über Cypern hinaus gekommen. Gern wollen wir also der Olshausenschen Aushülfe entrathen, daß Paulus sich mit seiner Predigt auf die Hauptstädte beschränkte, und dort zu weiterer Verbreitung seine Gehülfen stationirt habe. Allerdings wird dies ungefähr das ganz Richtige sein, nur daß es nicht so förmlich und absichtlich damit zugegangen ist. Darum konnte der Apostel im Osten fertig zu sein glauben, weil er an einer genügenden Anzahl Punkte das Werk so weit gefördert hatte, daß nach menschlicher Berechnung für die weitere Verbreitung von da aus gesorgt war. Wer an einen Holzstoß Feuer anzulegen hat, der glaubt mit dieser Arbeit nicht erst dann fertig zu sein, wenn jeder Span von der Flamme erreicht ist. Betrachten wir endlich noch, auf welche Weise v. B. den 24. V. verdächtige. Paulus verspricht hier, auf der Spanischen Reise Rom zu besuchen, während der Paulus des ersten Kapitels verspricht, zum Zweck der Mittheilung geistlicher Gaben — Rom zu besuchen. Dies ist ein so unheilbarer Widerspruch, daß v. B. sich nicht anders zu helfen weiß, als indem er das 15. Kap. einem späteren zuschreibt, der den Zweck der Mittheilung eines Charisma deßhalb verschwieg, um die Judenchristen nicht als dem Paulus untergeordnet darzustellen und dadurch zu verletzen. Sehr schlecht verstand der Jude sich auf sein Vermittelungsgeschäft; er traute jenen starrköpfigen Judenchristen so viel Geduld zu, daß, wenn sie im ersten Kapitel das verletzende Wort vom mitzutheilenden Charisma vorfanden, sie, statt sofort den Heidenapostel zu verdammen, erst warten würden, ob nicht im 15. Kap. das Unrecht — nicht wieder gut gemacht, denn dazu kommt es nicht, aber doch nicht zum zweiten Male begangen werde. In der That ist dies so ungeschickt, daß wir unserseits uns nicht anders zu helfen wissen, als indem wir die Hypothese vom Vermittler des zweiten Jahrhunderts wie sie uns hier zum ersten male begegnet, zu jenen Mythen werfen, die das seine Subjektivität der geschichtlichen Wirklichkeit unterschiebende

neunzehnte Jahrhundert so freigebig erzeugt, für geschichtlich begründeter dagegen jene ältere Hypothese halten, der zu Folge das 15. Kap. den Apostel Paulus zum Verfasser haben soll.

Und weil man bei kühnen Unternehmungen nicht auf halbem Wege stehen bleiben muß, so geben wir ihm kurz entschlossen auch das 16. Ohnehin ist uns nicht eigentlich klar geworden, was man in der daselbst gegebenen Liste von Römischen Bekannten des Apostels Verdächtiges hat finden mögen. Daß eine solche Liste zu erdenken das zweite Jahrhundert allerdings auch fähig war, kann nicht bestritten werden; in sofern sieht man, halten sich die Hypothesen von der Aechtheit und von der Unächtheit die Wage. Sonst aber scheint die Vermuthung natürlicher, daß einer, der die 15 ersten Kapitel schrieb, und der wirklich in Rom Bekannte hatte, diese am Schlusse grüßend aufführt, durch einen an den andern erinnert, keinen vergessend wollend — man sieht sie bilden ihm den eigentlichen Stamm, die Garantie, das Presbyterium der Römischen Gemeinde, daher, sobald er damit zu Ende ist, die Warnung vor den in der Lehre Abweichenden, die er weder dem Namen nach kennt noch aufzählt, sich anschließt. Natürlicher, meinen wir, erscheint diese Vermuthung, als daß ein Späterer dem viel gelesenen Briefe eine solche erdichtete Liste anzuhängen ersann, in der raffinirten Absicht, dadurch die Einigkeit der Pauliner und Judaisten zu fördern. Der Plan ist raffinirt; schon die vorhandene Liste so zu erklären ist als Werk der scharfsinnigsten Kritik bemerkenswerth; die nicht vorhandene dagegen zusammenzustellen, und dabei so absichtlich absichtslos von Männern zu Frauen, von Einzelnen zu Familien zu springen, und dabei jene Verhältnisse der Hausgemeinden, der für die Mission thätigen Frauen anspruchslos anzudeuten, den Andronikus und Junias als ausgezeichnet unter den Aposteln zu charakterisiren — Dinge, die dem nachapostolischen Zeitalter so fremd sein mußten, daß ihre geschickte Nachbildung nur noch einem antiquarischen Forscher gelingen konnte, alles dies verräth eine so ausgebildete Combinationsgabe, daß wir nicht gern uns ent-

schließen, durch Anerkennung der Unächtheitshypothese dergleichen jenem verrufenen Zeitalter zuzuschreiben, welches durch seine Unkritik doch vielmehr eine so bodenlose Verwirrung in die Geschichte des Urchristenthums gebracht haben soll. Was könnte denn auch uns dazu nöthigen? Es ist zu vermuthen, daß auch v. B. sich fern davon gehalten haben würde, wenn nicht die Aechtheit des Kapitels das Unbequeme gehabt hätte, daß sie ein ganz ansehnliches Paulinisches Element in der Römischen Gemeinde voraussetzt, und überhaupt den ganzen Brief in etwas anderm Lichte als v. B. will, erscheinen läßt.

Verlassen wir aber die beiden streitigen Capitel; denn weder möchten wir aus der v. B'schen Hypothese über den Römerbrief auf deren Unächtheit schließen, noch aus ihrer nun doch in Frage gestellten Aechtheit etwas für die Bedeutung des Römerbriefes festzustellen suchen. So lange wenigstens, als aus diesem selbst sich über die Stellung der Leser, des Schreibers, der Sachverhältnisse etwas Sicheres gewinnen läßt, wird dieser Weg der vorzüglichere bleiben.

Was nun in dieser Beziehung der eigentliche Sinn der v. B'schen Abhandlung sei, muß zunächst gefragt werden. Der Römerbrief, so sagt v. B., ist keine Dogmatik des Christenthums, sondern eine Apologie des Paulinismus. Es wäre jedoch mit diesem Resultat die in Rede stehende Abhandlung v. B.'s sehr mangelhaft charakterisirt. Man sieht leicht, daß es auf dieses exegetische Ergebniß unserm Schriftsteller nicht hauptsächlich ankommt; dies wird schon durch den Umstand offenbar, der uns weiterhin noch beschäftigen wird, daß trotz seiner Verwerfung der dogmatischen Ansicht die acht ersten Capitel durch v. B. viel unumwundener, als es durch irgend einen andern Kritiker je geschieht, als dogmatische Darstellung betrachtet werden. Die Untersuchung über Zweck und Anlaß des Römerbriefes, und der Satz, daß Paulus kein Dogmatiker sei, alles dies, so sehen wir, ist in der Abhandlung, die wir betrachten, nicht das eigentlich Beabsichtigte, sondern nur Mittel zum Zweck. Der Zweck ist das kirchenhistorische Ergebniß: daß die

ursprüngliche Römische Kirche, mit ihr die ursprüngliche Kirche überhaupt, das Christenthum in der Form des Ebionitismus hatte. Des Ebionitismus: das heißt etwa — denn es ist schwer, diesen Ebionitismus zu charakterisiren, der noch nicht derjenige der clementinischen Homilien sein, vor diesem jedoch nicht die größere Wahrheit, sondern nur die geringere Ausbildung des Irrthums voraus haben soll — eines aus dem Mosaismus hervorgegangenen ascetisch-dualistischen Systems, das, sich auf Jesum von Nazareth zurückführend, in der damaligen Jüdischen und Heidnischen Welt nach Ausbreitung strebte, übrigens die Vorzüge des Gesetzes und des Jüdischen Volkes eifersüchtig vertheidigend. Daß dies das älteste, das legitime, das apostolische Christenthum war, wie es auch ganz besonders in Matthäus und Jacobus und den über ihre asketische Lebensweise vorhandenen völlig glaubwürdigen Sagen „sich repräsentire;" daß hiergegen der Paulinismus als Fortschritt zu einem Höheren auftritt, nicht ohne harten Kampf an die Stelle des Legitimen den Fortschritt setzend: dies ist es was mit Beziehung auf frühere Forschungen in unsrer Abhandlung dadurch bewahrheitet werden soll, daß auch der Römerbrief unter den Gesichtspunct des Kampfes des Heidenapostels wider das von den Judenaposteln ausgehende Christenthum gestellt wird.

Es sei nun erlaubt, den Gang der v. B.'schen Untersuchung, den wir schon oben vorführten, noch einmal auf kurze Sätze zurückgeführt, anzugeben. Sollte in dieser Angabe manches Auffallende zum Vorschein kommen, so wird es ja weiter hin sich entscheiden, ob dies auf Rechnung der betrachteten Schrift, oder auf Rechnung unsrer mißverstehenden Auffassung falle.

Der Römerbrief, so heißt es, ist keine Dogmatik, weil die Apostel keine Dogmatik schreiben. Nun sind aber die acht ersten Capitel eine Dogmatik, also — ist der Römerbrief nicht um ihretwillen geschrieben, sondern sein Zweck und Anlaß liegt in den drei folgenden. Nun vertheidigt aber in diesen der Apostel sein Christenthum gegen eine andre Art des Christenthums, welche im zweiten Jahrhundert noch mannichfache Spuren in der Rö-

mischen Kirche hat, ja im zweiten Jahrhundert, so sagt v. B., nur allmälig dem Paulinismus weicht; welche aber im ersten und zweiten Jahrhundert gegen Paulus sich auf die übrigen Apostel zu berufen pflegt. Diese von Paulus bekämpfte Art des Christenthums ist also das Urchristenthum.

Man sieht, wenn dies der Gang der v. B.'schen Darstellung ist, so ist das Gewebe ein im Ganzen sehr loses, und der Fortschritt, wir müssen es erklären, ohne alle Bündigkeit. Es wird der Ansatz genommen, durch eine neue, gründlichere, dem Charakter der apostolischen Zeit gemäßere Auffassung von Zweck und Anlaß des Römerbriefes ein neues Argument für die von unserm Schriftsteller beliebte Art, sich die erste Bildung des Christenthums zu denken, zu gewinnen. Der Ansatz aber führt zu nichts. Der Schein, als ob der von Paulus bekämpfte Gegensatz von den sogenannten Judenaposteln ausgehe, wenn er auch hier, wie in andern Abhandlungen des Verfassers, nicht ohne Erfolg herbeigeführt wird, ist doch ganz unabhängig von dem, wovon die Abhandlung ausgeht. Er beruht nur auf den alten, anderswoher genommenen Anschauungen; die Entdeckung, daß der Römerbrief ohne bestimmte, in Rom vorhandene, über die Vermehrung der Heidenchristen bedenkliche Antipauliner nicht zu erklären sei, trägt in keiner Weise dazu bei, die beiden Sätze der v. B.'schen Kritik mit größerer Gewißheit zu versehen, die Sätze, daß der Antipaulinismus zu Rom das von Anfang an Herrschende, und daß er die eigentliche Doctrin der Jünger und Brüder Jesu gewesen sei. Daß der Gegensatz, der gegen Paulus vorhanden war, den Niemand leugnet, den Niemand leugnen kann, so lange noch ein einziger Brief des Apostels für ächt gehalten wird, so lange wir überhaupt vom apostolischen Zeitalter noch einige Kenntniß zu haben glauben, daß dieser Gegensatz auch im Römerbriefe Gegenstand der Besprechung sei: dies ist es, was wir aus der Untersuchung des Briefes, die uns hier geboten wird, Neues erfahren; dies ist es, was aus dem Satze, daß die Apostel keine Dogmatik schreiben, einzig folgt. Was außerdem behauptet wird, daß zu Rom

dieser Gegensatz überwogen habe, und daß er apostolisch gewesen sei — man wolle nicht sagen, daß aus dem Römerbriefe neue Belege dafür herbeigeschafft seien.

Man verzeihe, daß wir dies so dringend hervorheben. Es hat v. B. zwar nirgends entschiedenen Anspruch gemacht, als wolle er aus dem Römerbriefe selbst für die ihm eigenthümlichen Ansichten Beweisgründe liefern; und so würde er das eben Gesagte vielleicht selbst bereitwillig zugeben. Inzwischen aber ist die in Rede stehende Abhandlung, wie viele andre des Schriftstellers, so angelegt, daß mancherlei Anschauungen, deren Zusammenstellung man wegen des sachlichen Zusammenhanges sich gefallen läßt, ohne daß doch etwa bündige Umschlüsse von der einen zur andern führten, in zwangloser Weise sich aneinander reihen: man folgt, man liest, man wird von treffenden Einzelnheiten überrascht, und glaubt am Schlusse gar, man habe wirklich ein Gebäude durchwandert, wo eins das andre trägt, und man müsse, wenn man dies und jenes anerkenne, die ganze Anschauungsweise des Schriftstellers sich gefallen lassen. Man schließt das Buch, und sagt sich, nun sei es auch aus dem Römerbriefe bewiesen, daß das älteste Römische Christenthum Ebionitismus, und daß der Ebionitismus die Religion der Judenapostel war.

Nichts ist weniger der Fall: der Römerbrief ist, um dergleichen daraus zu beweisen, der aller ungeeignetste; der Römerbrief ist aber vollends gerade durch dasjenige, was v. B. über seinen Zweck und Anlaß aufstellt, noch viel ungeeigneter dazu, als ohne das. Jene v. B.'schen Aufstellungen würden, wenn sie begründet wären, uns die Sache noch viel leichter machen, als sie jetzt ist, wo wir uns des Gebrauchs derselben enthalten müssen.

Daß der Römerbrief unter allen der für die v. B.'schen Ansichten ungünstigste ist, erhellt leicht. Im Galater= wie in den Corintherbriefen hatten wir jene beständigen Beziehungen auf die Palästinensischen Apostel, welche zwar von Paulus stets so genommen werden, daß er die Berechtigung seiner Gegner, auf jene Autoritäten sich zu berufen, für eine begründete nicht

gelten läßt, welche indeß wenigstens den Schein erwecken konnten, als könne eine gewisse Zusammengehörigkeit des antipaulinischen Gesetzeifers und des Urchristenthums nicht von der Hand gewiesen werden; als sei z. B. der Christinismus nur dem Grade nach vom ächten Petrinismus unterschieden. Nichts von alle dem im Römerbriefe; der Judaismus — wenn wirklich Paulus hier Judaisten, nicht vielmehr Juden bekämpfen sollte, was später zu entscheiden ist — zeigt sich als rein das was er ist, als Eindringling, als Schwachheit, als Mangel an Tiefe in der Auffassung des ursprünglich Christlichen; nicht als Herrschendes, sondern als das, wogegen dem Pauliner Duldung und Nachgiebigkeit empfohlen wird. Die Autorität mit welcher diese Judaisten imponiren, ist nicht die der Jünger und Brüder Jesu, sondern einfach die, deren falschen Gebrauch das Christenthum auch der ebionitisch sein sollenden Synoptiker bekämpft und in diese Bekämpfung sein Princip setzt, die Autorität nämlich des Gesetzes und der Gebräuche. Auf Palästina keine Hindeutung; die einzige, die sich im 15ten Cap. findet, daß Paulus nach Jerusalem reisen zu wollen erklärt, würden wir daraus, daß dies sich wirklich so verhielt, erklären, wenn uns v. B. nicht der Mühe dadurch überhöbe, daß er das 15te Cap. nicht anerkennt.

Denn wie gesagt, den an sich schon für die v. B.'schen Beweisführungen so gar nicht geeigneten Römerbrief macht er selbst durch seine Neuerungen über Zweck und Anlaß des Schreibens noch ungeeigneter. Auf das eben Angedeutete legen wir dabei nicht einmal besonderes Gewicht, die Hauptsache liegt in der Auffassung des Ganzen. Der Römerbrief nämlich ist nach v. B. bis zum achten Cap. eine Dogmatik im strengsten Sinne, geschrieben zu dem Zwecke, um von dieser dogmatischen Grundlage aus einen Gegensatz zu bekämpfen, dessen Natur wir aus den drei folgenden nicht dogmatischen Capiteln erkennen. Es ist nicht der Galatische, es ist nicht der Corinthische — wenn wir v. B.'n glauben; es ist Judaismus nur als die Bedenklichkeit, daß die massenhaften Erfolge des Paulus die Israelitische Nation innerhalb der Kirche in Nachtheil bringen könnten. Es ist

auch nicht der spätere Römische Ebionitismus, wie er z. B. in den Clementinen erscheint, dieser wenigstens in einer so enormen Abschwächung, daß jene Repräsentanten des Urchristenthums, Matthäus und Jacobus, nach den durch v. B. geglaubten Sagen fast weiter darin vorgeschritten erscheinen. Jener spätere Hauptsatz der Ebioniten, daß die irdische Welt dem Teufel angehöre, kann für die Zeit des Römerbriefs nur die schwache Spur aufweisen, daß — der Apostel unter Nero die Obrigkeit eine von Gott geordnete nennt. Man sieht, wer irgend noch nicht ganz in der Tübingischen Ansicht vom Urchristenthume und vom ursprünglichen Judenthume der Römischen Christen fest steht, kann darin durch nichts so leicht wankend gemacht werden, als durch die Resultate des Römerbriefes, vorzüglich durch das was über denselben v. B. aufgestellt hat. Denn auch jenen Dualismus, den in der Cap. 14 bekämpften Askese v. B. findet, will v. B., um die Milde der von Paulus dawider gekehrten Polemik gegen Neanders Einwürfe erklärlich zu machen, als den Ueberrest alttestamentlicher und Essäischer Eindrücke entschuldigen; so die Vorstellung ablehnend, als habe sich damals zu Rom das Ebionitische als das wesentlich Christliche, nicht vielmehr blos als ein an dem wesentlich Christlichen noch anklebendes Unchristliches geregt.

Man sieht, wir könnten uns unsre Arbeit nicht leichter machen, als wenn wir die v. B.'sche Auffassung des Römerbriefes mit allen Accidenzen uns aneigneten. Leider indeß können wir von diesem Vortheil keinen Gebrauch machen, der Wahrheit wegen. Wir können weder im **9**ten, noch im **10**ten, noch im **11**ten Cap. das eigentliche Thema des Römerbriefes finden.

Wie also? verleugnen wir den Satz, den doch mit so überraschender Wahrheit v. B. an die Spitze seiner Untersuchungen gestellt hat, daß eine eigentlich dogmatische Darstellung dem apostolischen Zeitalter fern lag? achten wir für nichts die zeitgemäße Warnung des Schriftstellers vor „jener katholischen Ansicht und Tradition, die selbst die sämmtlichen Apostel nicht anders als nach einem zuvor sowohl für die apostolischen Lehrvorträge als auch für die Bedürfnisse der ganzen Kirche entworfenen Symbol oder

Katechismus ihren Missionsberuf antreten läßt?" Dies wäre ein Leichtsinn, den sich die Commentatoren des Römerbriefes nicht haben zu Schulden kommen lassen. Als die v. B.'sche Abhandlung erschienen war, sprach sich Kling in den Studien und Kritiken von **1837** so darüber aus, daß man sah, wie sehr vor jenem katholischen Abwege das protestantische Gewissen auf der Hut war. Eben dort, im Jahre **1838**, äußerte Olshausen, durch welchen nach v. B. die Dogmatische Ansicht des Römerbriefs auf die Spitze getrieben war, Folgendes (S. **938**): „Die relative Richtigkeit jener Behauptung des Tübinger Theologen erkenne auch ich bereitwillig an. Jeder apostolische Brief hatte gewiß seine Veranlassung in concreten Verhältnissen, aber diese konnten auch von der Art sein, daß sie gerade zu einer objectiven Behandlung eines Gegenstandes aufforderten. So war es in diesem Falle, als Paulus nach Rom schrieb. Die concreten Verhältnisse, welche ihn veranlaßten, dahin zu schreiben, waren einerseits der Bestand einer blühenden Gemeinde in Rom, welche durch keinen Apostel gestiftet war, und anderseits sein Wunsch, sobald als möglich dahin zu reisen; zu einer objectiven Fassung seines Briefs nöthigte ihn aber negativ der Mangel speciellerer Beziehungen mit der römischen Gemeinde und positiv die Bedeutung derselben für die ganze Kirche, welche sich aus der Stellung der Stadt Rom zur damaligen Welt abnehmen ließ. Da sich nach dieser Stellung voraussehen ließ, daß auch die verschiedenen Verirrungen in der Kirche, namentlich von Seiten der geschäftigen Judenchristen, ihr nicht fremd bleiben würden, so arbeitete der Apostel seiner baldigen persönlichen Wirksamkeit dadurch schriftlich vor, daß er den Römischen Christen das Verhältniß des Evangeliums zu den beiden großen Hälften der damaligen Welt, zu Juden und Heiden, umständlich entwickelte. Dieser Ansicht kann ohne offenbare Ungerechtigkeit nicht zum Vorwurfe gemacht werden, daß sie etwas Modernes aufs christliche Alterthum überträgt, und doch nimmt sie anderseits den Brief ganz so, wie er sich giebt, ohne sich seinen Inhalt nach einer vorgefaßten Hypothese zurecht zu machen.

Seitdem die Geschichtsforschung sich von dem sehr richtigen Streben durchdrungen hat, jede Zeit in ihrer Eigenthümlichkeit zu verstehen und aus ihrem Geiste heraus zu schildern — ein Streben, dem wir für die Schriften des Kanons an Stelle der dogmatischen Exegese die historische verdanken — seitdem bedarf es wohl, neben der Warnung vor jedem Modernisiren, auch der Wachsamkeit gegen den entgegengesetzten Abweg: wenn man mit einer die Eigenthümlichkeiten der Zeitalter sondernden Schärfe kokettirend, zu furchtsam irgend etwas modern Aussehendes in älteren Verhältnissen anzuerkennen, lieber alle Erscheinungen einer alten Zeit unter den einmal erdachten, so antik wie möglich gehaltenen, Typus beugt, und dadurch die in einem und demselben Zeitalter neben einander bestehenden mannichfachen Eigenthümlichkeiten sich verkümmert. Daß auf diese Weise die Zeitalter, statt an scharfer Zeichnung zu gewinnen, an Klarheit verlieren, davon ist vielleicht unsre Geschichtschreibung des Urchristenthums der beste Beweis. Die Kritik war bemüht, die Anfänge des Christenthums so anfänglich, so keimartig als möglich zu schildern; jede Einrichtung, jede Thatsache, die uns berichtet wird, schien schon zu sehr ein bereits Fixirtes, Fertiges vorauszusetzen, als daß sie in jener Zeit der Anfänge statt gefunden haben könnte. So erschien es katholisirend, der Ueberlieferung dergleichen zu glauben; protestantisch dagegen sah es aus, so Vieles als möglich aus Fictionen einer spätern ihren Geist auf die Anfangsperiode übertragenden Zeit zu erklären. So verschwamm von diesem Extrem der Schärfe das Bild des Urchristenthums, und wurde ein Reich von Mythen, Fictionen, Hypothesen — und voll der aller modernsten Erfindungen.

Was aber den Satz betrifft, daß das Dogmatisiren für die Apostel zu modern sei, so gestehen wir, daß wir am wenigsten von der Seite her ihn zu hören erwarteten, die dem ganzen Christenthum die Bedeutung giebt, eine neue Lehre und Speculation zu sein. Eher dürfte in einer dogmatisirenden Auffassung des Römerbriefs für denjenigen ein Bedenken liegen, der das Christenthum anerkennt als praktische Reform des menschlichen Lebens

auf Grundlage der in Judenthum und Heidenthum niedergelegten, aber nicht zur Wirklichkeit gelangten Wahrheit. Aber auch dieser wird nicht behaupten können, daß das Dogmatisiren für das apostolische Zeitalter zu modern sei. Keine Zeit giebt es vielmehr, welche es darin der Zeit des entstehenden Christenthums gleich thäte. Die Zeit war überdogmatisch, das ist das Grundgebrechen, mit welchem das Christenthum zu kämpfen hat. Da war keiner, der durch praktischen Blick in die geschichtlichen Verhältnisse zu heilen verstand; jeder aber hatte sein System, seinen Glauben, seine neue Philosophie — von der Dogmatik aus wollte man die Welt verbessern, durch die Gnosis Erlösung bringen.

Die Zeit also, der er angehört, widerspricht der dogmatischen Ansicht vom Römerbrief nicht. Wenn aber das Christenthum der praktische Kampf gegen jenes Theoretisiren war, so könnte man glauben, daß um so mehr die besondre Stellung der Apostel zu ihrer Zeit sie an dogmatischen Darstellungen hindern mußte. Aber das Christenthum ist nicht in der Weise praktische Reform, daß es nicht zugleich praktische Reform des Denkens, damit Verständigung über Welt und Gott, Lehre, höchste Weisheit gewesen wäre. Es war die rechte Gnosis an Stelle der falschen. Wenn v. Baur die Gnosis als Religionsphilosophie, den Gnosticismus als vergleichende Philosophie der drei damals vorhandenen Religionen definirt; so war es in der That das Streben jener Zeit, sich durch Verständigung über alle Vergangenheit eine neue Gegenwart zu geben. Aber die falsche Gnosis strebte über Religionssysteme, die apostolische strebte über die Religionen zu verständigen: die falsche philosophirte über Philosophien, die apostolische über Thatsachen, über die Geschichte, über Judenthum und Heidenthum in ihrem geschichtlichen Verlaufe. Indem sie dadurch in Gegensatz trat gegen jenes Allegorisiren und Idealisiren der Religionen, durch welches die falsche Gnosis damals die geschichtlichen Offenbarungen Gottes in menschliche Abstractionen verflüchtigte, gab in Wahrheit die Gnosis der Apostel durch dogmatische Darstellung der geschichtlichen Wirklichkeit, durch Aufklärung über Vergangenheit, Ge-

genwart und Zukunft, durch Aufweisung des von der falschen Gnosis nur gedachten Gottes in seiner geschichtlichen Offenbarung und Existenz — gab durch solche Dogmatik der Welt die Triebkraft, eine neue Geschichte aus sich zu gestalten. Eine solche Dogmatik ist der Römerbrief. Nicht freilich eine Dogmatik, wie moderne Speculation sie in den letzten Zeiten zu dem sehr unpraktischen Zwecke, der Welt ihr Christenthum zu nehmen, geliefert hat; nicht eine Dogmatik, wie sie protestantische oder katholische Scholastik erfunden hat; aber eine Dogmatik, die, indem sie Religions- und Geschichtsphilosophie zugleich ist, nichts desto weniger die praktisch damals sehr wichtige Frage begutachtet, was eigentlich die Welt anzufangen habe, um zum Frieden zu gelangen.

Dem steht nun doch wahrlich nicht entgegen, daß die übrigen Briefe des Paulus — noch dazu erkennt man ja nur noch drei als Paulinisch an — nicht so den Charakter einer von unmittelbaren Veranlassungen absehenden dogmatischen Entwickelung an sich tragen. Denn bekanntlich giebt es viele Schriftsteller, die in ihrem Leben nur eine Dogmatik geschrieben haben. Daß der Verfasser des Römerbriefs auch fähig war, in individuelle Verhältnisse hinein zu reden und zu rathen, zeigt er durch diese so praktische Dogmatik am besten. Daß aber umgekehrt der Verfasser der Korintherbriefe und des Galaterbriefes bei der ersten Veranlassung eine Dogmatik schreiben mußte, zeigt er durch diese Briefe am besten, die über das Einzelnste nicht anders als auf der Basis der umfassendsten Weltanschauung aufklären, die das Gegenwärtigste und Kleinste nur dadurch berathen, daß sie ihm in Welt und Weltgeschichte seine Stellung anweisen. Freilich kann er alten Bekannten nicht ewig sein ganzes System wiederholen — obgleich dieselbe Kritik, die ihm nicht erlaubt dogmatisch zu schreiben, gelegentlich etwas ähnliches von ihm verlangt, wenn sie z. B. die Pastoralbriefe deshalb für unächt erklärt, weil sie des Paulus Theorie vom Gesetze nicht eben so wie den Römern und Galatern, dem Timotheus und Titus entwickeln. Freilich kann er das nicht; dafür verweist er mehr als einmal

auf seinen — wenn nicht schriftlichen, doch mündlichen — Lehrbegriff, *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* ist seine Formel. Die Formel klingt nicht unmodern; man sieht daß man vor modernen Anklängen in der apostolischen Literatur sich nicht zu sehr zu scheuen hat, obgleich zu modern allerdings, und weder im Geiste des ersten noch des zweiten Jahrhunderts jene Idee des neunzehnten ist, die mit dem *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* im Timotheusbriefe den unbekannten Verfasser auf das Evangelium des Lucas verweisen läßt. Dies nun geht die Pastoralbriefe an; im Römerbriefe (2, 16) wo das Lucasevangelium noch schwerer gemeint sein kann, bleibt es dabei, daß Paulus mit jener Formel zeigt, wie er eine Dogmatik zu haben sich wohl bewußt ist. Sollte er nicht, wo er irgend Veranlassung hatte von vorn anzufangen, zu mündlicher oder schriftlicher Entwickelung sich bewogen finden? Pflegen nicht Leute, die eine „Totalanschauung" haben, sie gern wiederholt vorzutragen? Es ist dies nicht modern, es ist allgemein menschlich. Und warum zog denn Paulus von Ort zu Ort, und warum blieb er auf jedem Markte stehen, als um seine Dogmatik bald im Auszuge, wie zu Athen, bald in tagelangem Vortrage, wie vor den Römischen Juden-Aeltesten, zu entwickeln. Was gleich nach der Ankunft in Rom mündlich zu thun sein Erstes war, wie sollte ihm das, sobald er nach Rom zu schreiben Anlaß fand, nicht ganz nahe liegen?

Aber, wird man sagen, hier sind verschiedene Gegner, und deshalb verschiedene Zwecke des Vortrags. Den Juden-Aeltesten allerdings lieferte er an jenem dazu festgesetzten Tage, wie die Apostelgeschichte sagt (29, 23) eine entwickelte Darstellung — wie modern übrigens — vom Reiche Gottes, indem er ihnen die Lehre von Jesu auseinander setzte, vom Mosaischen Gesetze und den Propheten ab, vom Morgen bis zum Abend. Sie mußten schon eine modern dogmatische Darstellung des Christenthums sich gefallen lassen; die christlichen Leser des Römerbriefs dagegen nöthigen uns, den Römerbrief für eine Besprechung concreter Anlässe zu halten, weil — der Römerbrief uns nöthigt, bei den Christen zu Rom concrete Veranlassungen vorauszusetzen.

Man sieht, hier ist ein Cirkel, eine Masche aus jenem Netze, an welchem die Kritik seit **1831** webt. Nun freilich kann man sagen: Veranlassung mußte Paulus haben um zu dogmatisiren, um das Verhältniß der drei Religionen philosophisch zu erörtern; und zwar bedurfte er dazu ein jüdisches, ein heidnisches, ein christliches Element — vor einem Hottentotten würde er schwerlich das Christenthum ganz so wie im Römerbriefe vorgetragen haben. (Obgleich doch ziemlich eben so, denn nur aus dem Judenthume war sein Christenthum verständlich.) Wo aber das jüdische Element, das der Römerbrief fordert, zu suchen sei, sahen wir so eben; sobald es in Rom Juden gab, wird man wahrlich nicht so ohne weiteres sich für gezwungen ansehn, den Anlaß, daß Paulus im Römerbriefe das Judenthum berücksichtigt, aus einem zu Rom vorhandenen Judenchristenthume zu erklären.

Aber wenn das jüdische Element nicht in seinen Lesern, also innerhalb der Römischen Christen-Gemeinde war, was ging es ihn an, daß es zu Rom sonst sich vorfand? So viel als es ihn anging damals wo er auf jüdische Anklagen hin gefesselt nach Rom kam. Das Christenthum war ja freilich — um dies anzuerkennen, bedarf man der Annahme eines Judenchristenthums nicht — war keine Sache, über die sich Paulus nicht mit seinen Landsleuten zu verständigen allen Grund gehabt hätte. Zunächst: es war nun einmal das Judenthum, von dem die Weltreform ausging. Dem Paulus konnte es gar nicht anders einfallen, als immer von Frischem überall zuerst bei Israel den Anfang seiner Predigt zu machen. Man hat von jener Vorstellung eines Paulinischen Heidenchristenthums aus, die zur falschen Fixirung der Idee: Judenchristenthum erst den Anlaß gegeben hat, den Apostel wohl zu einem kosmopolitischen Landläufer gemacht, dem als er mit seinem Heidenchristenthume im Auslande herumtrieb, nichts so gleichgültig als die Synagogen seiner Volksgenossen, wo er sie antraf, sein konnte. Man hat Anstoß daran genommen, daß diesen Heidenchristen der Verfasser der Apostelgeschichte immer zunächst in den Synagogen predigen läßt, und dann erst mit Schmerz und Klage hinausgehend zeigt: Ihr wollt es nicht an=

ders, so mögen denn die Heiden zur Hochzeit an eurer Stelle geladen werden. Man hat Anstoß daran genommen, oder vielmehr man hat daran einen Fund zu haben sich gefreut, der das hauptsächlichste Argument abgiebt, die Unglaubwürdigkeit der Apostelgeschichte und die Absicht ihres Verfassers, durch Lügen für den Paulinismus beim Judaismus vorzubitten, nachzuweisen. Man freute sich des psychologischen Blicks, wenn man den Paulus der Apostelgeschichte als geschichtswidrig durch das Bemerken abfertigen konnte, der ächte Paulus werde die Heidenmission nicht von Zufällen abhängig gemacht haben. Von Zufällen allerdings nicht, denn daß der Geschichte dieser Weg von Gott vorgezeichnet sei, daß die Halsstarrigkeit der Juden das Heil der Heiden werden solle — das sagt er im Römerbriefe selbst (11, 11). Folgt aber daraus, daß er diesen vorgezeichneten Weg zu gehen vermieden haben wird? Mit nichten, denn seine geschichtliche Nothwendigkeit war kein Determinismus, der sich sagte, daß wenn es einmal doch so kommen soll, man sich die vergeblichen Schritte sparen könne. Von solchem Freiheit zerstörenden Determinismus ist niemand ferner als Paulus mit seiner Ansicht von der göttlichen Vorherbestimmung. Zu solcher Abstraction war er nicht herzlos genug, nicht losgerissen genug von dem was den Menschen zum Menschen macht, worohne der Mensch ein Abstractum ist, von Vaterland nämlich und Nationalstolz. Dieser sogenannte Heidenchrist war ein rechter Israelit. Mag er noch so anerkennen, daß Israel seine hohen Privilegien an den wilden Oelbaum verliert, so weicht er diesem Gange der Geschichte nur Schritt vor Schritt, und seine ganze Heidenmission ist ihm nichts gegen einen Fuß breit Land, den er für Israel festhalten kann; seine ganze Heidenmission erscheint ihm plebejisch, und geadelt nur durch die wenigen seines Fleisches, die er der Kirche zuzuführen so glücklich ist (Röm. 11, 14). Aber man nennt es protestantische Kritik, wenn man den Apostel zu einem katholischen Heiligen macht, der herz- und seelenlos im Tretrad rigoroser Abstractionen seine weltgeschichtliche Rolle abspielt. Den Philosophen versteht man in ihm, der die Stellung des Juden- und Heidenthums

sich nicht verbirgt; den Menschen versteht man nicht, der mit aller Dialectik nur den Schmerz übertäubt, daß er durch das größte Opfer sein Fleisch und Blut nicht retten kann, die Israeliten, die doch die eigentlich berechtigten Inhaber der Kindschaft, der Herrlichkeit, der Bünde, des Gesetzes, der Religion, der Verheißungen, der Ahnen sind, ja denen Christus mit Fleisch und Blut gehört — wie mit dem begeistertsten Lobe Gottes anerkannt wird (Röm. 9, 4. 5.).

Ein solcher Mann hätte, an die Römer schreibend, selbst wenn in der ganzen Gemeinde kein einziger Beschnittener gewesen wäre, das was der Römerbrief über die Juden und in Anrede an die Juden sagt, schwerlich unterdrücken können. Denn ein solcher Mann war fern von der Vorstellung eines Heidenchristenthums, was über das Judenchristenthum hinaus wäre; er kannte nur das Judenchristenthum, das im Judenthum den Stamm, im Heidenthum das Pfropfreis sieht. Dies der dogmatische Grund, weshalb in der Darstellung des Christenthums der Verfasser des Römerbriefs stete Rücksicht auf das Judenthum nimmt. Wenn v. Baur die Gnosis als Speculation über die drei Religionen definirt, so ist die Definition darum zu weit, weil er nur das dem Gnosticismus mit dem Christenthume selbst Gemeinsame ausgefunden hat, denn das Christenthum der Apostel ist selbst nichts andres — nach seiner theoretischen Seite, als die Philosophie über Judenthum, Heidenthum und beider Erfüllung.

Zu jenem dogmatischen Grunde aber kommt ein zweiter, der apologetische. Paulus konnte an eine Darstellung des Christenthums gar nicht gehen ohne den Gedanken, es so darzustellen, daß ein Jude sich daraus von dem Unrecht seines Hasses wider Paulus überzeugen konnte. Dies lag ihm zu nahe, als daß er es vermieden hätte, selbst wenn kein einziger seiner Leser Jude war. Dazu war die ganze Thätigkeit des Paulus viel zu sehr in die Form eines steten Kampfes mit den jüdischen Anfeindungen gegossen. Nicht also seine Anhängigkeit an Israel allein, sondern zugleich Israels Haß wider ihn trieb ihn, selbst absichtslos, in den Gedankengang, den

der Römerbrief nimmt. Man denke sich an seine Stelle. Geht es doch selbst dem modernen Schriftsteller, der weniger mit der ganzen Persönlichkeit arbeitet, so, daß ganz ohne unmittelbare Veranlassung die Selbstverwahrung nach der Seite hin, wo er mit Angriffen am meisten zu kämpfen hat, als Grundton durch alle seine Werke klingt. Wer an einem Abhange geht, tritt unwillkürlich mit dem Fuße kräftiger auf, mit dem er sich auf der tieferen Seite befindet. Nun aber ist es gar nicht einmal der Fall, daß Paulus als Leser des Römerbriefs nur die Adressaten, die Christen, erwarten oder auch wollen konnte. Denn so gewiß es uns nicht einfällt, die Römische Gemeinde nur aus Unbeschnittenen bestehend zu denken, so gewiß sind wir, daß die Bewegungen des Christenthums in Rom, und so auch ein Brief des seine Ankunft versprechenden Paulus mit dem größten Interesse von der Römischen Judenschaft beachtet wurden.

Hiergegen hat man geglaubt in der Schlußerzählung der Apostelgeschichte einen Widerspruch zu finden. Olshausen hat sich durch diesen Widerspruch zur Leugnung jeder Bekanntschaft zwischen den Römischen Juden und den Römischen Christen bewogen gefunden, v. Baur es vorgezogen, die Meinung von der Ungeschichtlichkeit der Apostelgeschichte dadurch zu stützen.

Daß wir nun Olshausen nicht beistimmen können, wird sich sogleich zeigen. Wir erheben dabei nicht einmal gegen seine Ansicht das Bedenken, das er sich selbst macht, indem er aus jener Nachricht des Sueton, daß Claudius die Juden aus Rom wegen gewisser **impulsore Chresto** entstandener Umtriebe vertrieben habe, eine gegenseitige Bekanntschaft zwischen Juden und Christen zu Rom vier oder fünf Jahre vor der Abfassung des Römerbriefs anzuerkennen für unvermeidlich hält. Ob der **impulsor Chrestus** das Christenthum Jesu von Nazareth, ob es nicht vielmehr die jüdischen Messiaserwartungen sind, wird sich später herausstellen. Da wir letzteres annehmen, so würde die Suetonische Nachricht uns nicht hindern, Olshausens Ansicht, daß Paulus nach Rom kommend eine vom Christenthume nichts wissende Synagoge vorfand, gelten zu lassen. Sie ist indeß von andrer

Seite her undenkbar. Wenn Olshausen vorschlägt anzunehmen: daß durch die Judenverfolgungen unter Claudius die Christen in Rom veranlaßt wurden, ihre Differenz von den Juden deutlich hervortreten zu lassen, vermuthlich in Folge des Einflusses, den auf die Römische Gemeinde paulinische Schüler ausübten — so beruht dies auf der von uns bereits zurückgewiesenen Anschauung des Paulinismus, die mit der Apostelgeschichte sowohl als mit dem Römerbriefe streitet, als sei das Paulinische Christenthum ein solcher abstracter Kosmopolitismus, der unabhängig von dem über die Welt verbreiteten Judenthume Christo eine Kirche aus den Heiden bilden wollte. Ein solches Heidenchristenthum, sahen wir bereits, giebt es gar nicht. Dazu kommt, daß wenn auch Paulus und die Pauliner einen solchen in der Luft schwebenden Messias den Heiden zu bringen sich hätten einfallen lassen können, nirgends doch das Judenthum, wo es von seinem Messias predigen hörte, dies als eine es nichts angehende Sache ansehn konnte. Wenn wir später sehen werden, daß das sogenannte Judenchristenthum, gegen welches Paulus zu kämpfen hat, statt das ursprüngliche Christenthum zu sein, vielmehr das stete sich Hineinmischen des durch den Messiasnamen angelockten Judenthums in das ursprüngliche und Paulinische Christenthum ist: so steht uns auch jetzt schon fest, daß keine christliche Gemeinde heidenchristlich genug sein konnte, um sich der Aufmerksamkeit der am Orte befindlichen Judenschaft entziehen zu können. Vielmehr, je heidenchristlicher, desto weniger konnte sie unbeachtet bleiben. In Jerusalem ließ es sich, seit die ersten Kämpfe mit Stephanus und die Verfolgnngen des Herodes schwiegen, so an, daß das Christenthum unter der Menge der damals das Judenthum verbessern wollenden Secten sich unbemerkt verlor. Erst als durch Paulus Ankunft jene Consequenz — nicht des Paulinismus, sondern des Christenthums, jene von Stephanus und Petrus früher schon gezogene Consequenz, daß das Judenthum seine Schranke gegen die Heidenwelt nicht mehr halten konnte, zu neuer Discussion kam, da wurde der Hader rege und die Katastrophe unvermeidlich. Folgen wir mit dem frischen

Eindrucke des Jerusalemitischen Getümmels dem Paulus auf seinem Römerzuge, so erhellt die Unmöglichkeit, in Rom ein so ganz andres Verhältniß zwischen Kirche und Synagoge, als es zu Jerusalem statt fand, anzunehmen. Das Bild das von jener ganzen großen Zeit sich in der jüdischen Hauptstadt uns eingeprägt hat, können wir in der Welthauptstadt gegen Olshausens Annahme nicht vertauschen. In Jerusalem das mit dem Christenthum unter den Wehen einer Gebärerin kreisende Judenthum: in Rom sitzen, wie Olshausen will, Mutter und Tochter, jedes in einem Winkel der Stadt; eins hört vom andern das Volk auf den Gassen reden; denn wie Tacitus sagt ließ nicht lange danach Nero durch die ausgesuchtesten Strafen hinrichten **quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat**; und doch weckt dies alles die Erinnerung des ursprünglichen Zusammenhanges nicht einmal so weit, daß eins des andern Bekanntschaft suchte. Die Synagoge wartet geduldig, bis Paulus kommt, und hört auch diesen über das Christenthum nur ab, weil er es so haben will. Da wäre es wunderbar, warum sie dem Heidenmissionar nicht lieber gleich sagt, er sei bei ihnen nicht recht, er möge am andern Ende der Stadt, wo das Christenthum sitze, nachfragen.

Dies Verhältniß also ist undenkbar, und wir müßten zu der v. Baurschen Ansicht uns bequemen, wonach die Schlußerzählung der Apostelgeschichte ein Beweis ihrer Unglaubwürdigkeit ist — wenn wirklich sie ein Wort davon enthielte, daß die Römische Judenschaft von der Römischen Kirche nichts weiß. Sie enthält indeß ungefähr das Gegentheil. Freilich nicht, sobald wir die Rede der Aeltesten (AG. **29, 21. 22**) so wie v. Baur es thut paraphrasiren. Die Juden, sagt er, versichern dem Paulus, daß sie nichts Nachtheiliges über ihn aus Judäa erfahren haben, und äußern den Wunsch, von ihm zu hören, was er von dieser Secte (dem Christenthume) halte, welche, wie sie wissen, überall so lebhaften Widerspruch finde. Wo sagen denn aber die Juden dies, daß sie über das Christenthum Auskunft haben wollen? „Wir wollen von dir hören, was du denkst." Ist für die Juden das was Paulus denkt, so ohne weiteres mit dem

Christenthume identisch? Dies sollte doch am wenigsten die Auslegung einer Kritik sein, die selbst neben dem Paulinismus ein andres Christenthum kennt. Warum versagt sie sich den Triumph, sich auf die Autorität der Römischen Judenältesten zu berufen, daß das Judenchristenthum und der Paulinismus zweierlei sind, das eine eine Secte, die vor ihren Augen zu Rom bestand, das andre eine αἵρεσις, über die sie bei dem Stifter nachfragen ἃ φρονεῖ. In der That, wir müssen diese Autorität der v. Baurschen Ansicht, selbst ohne daß sie es will, zuerkennen. Den Römischen Juden ging es wirklich, wie den Jerusalemitischen Juden auch: sie sind die Urheber der Ansicht vom doppelten Christenthume. Das Christenthum, sobald es davon ausruhte seine das Judenthum durchbrechenden Consequenzen zu ziehn, erschien ihnen als Judenchristenthum, als eine unschuldige Secte von Pietisten, die Jesum von Nazareth zu ihrem Messias machten. Etwas andres werden sie im Paulus finden, wenn er ihnen jene seine Meinung gesagt haben wird, die ihm zu Jerusalem die Freiheit gekostet hatte. Wir werden später noch sehen, daß diese Unterscheidung zweier Christenthümer sämmtlichen damaligen Juden gemeinsam war, und daß eben daher ihre Thorheit kam, mit der sie, wenn man ihrer Autorität folgte, die Geschichtschreibung des Urchristenthums in solche Verwirrung gesetzt haben, die Thorheit nämlich, daß sie in die Stiftungen des Paulus sich einmischend und diesem Händel bereitend, sich auf die übrigen Apostel gegen Paulus zu berufen wagten. Davon nun ist in dem hier vorliegenden Gespräche nicht die Rede; hier spricht sich nur die Meinung aus, daß jene Römischen Christen-Vereine, welche ihnen nicht unbekannt sein konnten, und welche natürlich eine große Zahl aus der Römischen Diaspora ebenfalls frequentirte, ihnen noch keinen Aufschluß über das Unternehmen des Mannes gab, der als des Angriffs auf die Jüdische Religion Beschuldigter vor ihnen stand. „Wir wollen nun von dir deine Meinung hören, denn von diesem Unternehmen (dieser Secte — oder wie man αἵρεσις zu übersetzen denkt) ist uns bekannt, daß es überall den größten Widerspruch anregt.“ Eine Unbekanntschaft mit dem

Christenthume, sieht man, ist hier nicht im entferntesten ausgesprochen, nicht einmal eine Unbekanntschaft mit dem was für das Christenthum Paulus gethan hat. Im Gegentheil, sie wissen, der Lärm ist überall groß darüber; sehr wahrscheinlich, daß auch zu Rom schon das Christenthum mannichfache Anzeichen gegeben hatte, daß es von Anfang an Paulinismus, daß es mehr als jenes unschuldige Judenchristenthum sein wolle.

So die Apostelgeschichte, und wenn hiernächst der Apostel ihnen einen ganzen Tag lang einen apologetisch dogmatischen Vortrag hält, und wenn man sieht, daß er hiermit seine persönliche Erscheinung in der Welthauptstadt zu eröffnen für nöthig befindet, so kann er, als er sich entschloß schriftlich mit Rom in Verbindung zu treten, ebenfalls nur diesen Gedanken gehabt haben. Daß er an die Juden nicht addressirte, ist natürlich, und widerspricht solcher Absicht nicht. Man wendet sich wohl auch heut zu Tage durch ein an Einzelne gerichtetes Sendschreiben an ein größeres Publicum. Solche Analogien modernisiren eine vergangene Zeit nicht; denn sie machen nur darauf aufmerksam, wie es zu jeder Zeit einem vielfach auf nähere und entferntere Kreise zugleich ausblickenden Manne zu Muthe sein muß, und befreien uns von einer gewissen Steifheit der Kritik, die an das zunächst Erscheinende, ohne in die ganze Seele des Schriftstellers zu blicken, sich bindend, dann um so größerer Willkür in der Ausmalung der einer Schrift zum Grunde liegenden Anlässe und Verhältnisse hingegeben ist.

Uebrigens, indem wir bis hierher beiläufig Gelegenheit fanden, mehrfache Einwürfe gegen die Apostelgeschichte zu haben, so entschlagen wir uns doch hier gern des Vortheils aus ihr positive Stützen für das, was wir über den Römerbrief zu zeigen wünschen, herzunehmen. Was bisher bewiesen werden sollte, steht ganz ohne Rücksicht auf die Apostelgeschichte fest. Es ist aber jetzt noch nichts weiter als dies, daß es nicht nur nicht undenkbar, sondern das aller natürlichste, und, weil concretere Veranlassungen durch keine geschichtlichen Thatsachen an die Hand gegeben sind, das unausweichliche ist, den Römerbrief anzusehn für eine Exposition derjenigen Weltan-

schauung, welche den Paulus zu seinen christlichen Bestrebungen antreibt, eine Darstellung, die auf das Judenthum vorzügliche Rücksicht nimmt theils der Sache wegen, theils wegen der Juden, von denen der Schriftsteller, wie anderwärts, so auch zu Rom, nur Argwohn und Befeindung erwarten kann; kurz als eine apologetisch dogmatische Darlegung des Christenthums Setzen wir hinzu, daß jene Rücksicht auf die am Bestimmungsorte des Briefes befindlichen Juden dem Apostel nicht blos durch die Gefahr der Befeindung wider ihn, sondern auch durch die Gefahr der Trübung des Römischen Christenthums mittelst Jüdischen Dreinredens geboten erscheinen konnte, so haben wir alles gesagt, was bis hierher festgestellt werden kann, ohne daß wir an die Betrachtung des Römerbriefes mit dem Vordersatze gehen müßten: es müsse in Rom ein von Paulus zu bekämpfender Gegensatz bei seinen Lesern, also in der christlichen Gemeinde, statt gefunden haben.

Ist denn nicht leicht zu sehn, daß die ganze Argumentation von dem bei den Lesern des Römerbriefs vorhandenen Gegensatze, so gründlich sie sich anläßt, doch was sie sagt schon voraussetzt. Daß, sobald man zugiebt, der Römerbrief müsse durch eine Controverse in Rom veranlaßt sein, es in der Judenthum, Heidenthum und Christenthum vergleichenden Darstellung an Gegensätzen nicht fehlen konnte, die man auf die Parteiung zwischen zwei verschiedenen Christenthümern eben nur zu deuten brauchte, versteht sich von selbst. Es liegt also in dem Satze, daß eine dogmatische Darstellung für die apostolische Zeit zu modern sei, schon die Voraussetzung, daß das Denken der apostolischen Kirche nothwendig sich in einem innern Gegensatze bewegte; die Voraussetzung also des Satzes, den die Kritik des Römerbriefs erst beweisen zu wollen vorgab, daß das erste Christenthum zweierlei Christenthümer in sich enthielt. War dies nicht schon vorausgesetzt, so konnte die Frage wenigstens nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden, ob denn mit Recht die Differenzen, die ja freilich in jedem Gemeinwesen nicht fehlen können, sofort als Differenzen zwischen zwei principiell sich scheidenden Parteien gelten dür-

fen; ob, wenn unter den Lesern, wie natürlich, Schwäche durchaus im Festhalten eines ursprünglicheren, von den Starken überwundenen Christenthums bestanden haben müsse, ob diese Schwäche nicht hinreichend dadurch erklärbar sei, daß unter den Bekennern des einigen Christenthums, selbst wenn es lauter ehemalige Heiden gewesen wären, sich mancher fand, der, für das religiöse Bedürfniß, das ihn zum Christenthume getrieben hatte, in der λογικὴ λατρεία (Röm. 12, 1.), im einfach gläubigen Anschlusse an die geschichtliche Thatsache der neu gestifteten sittlichen Weltordnung, noch keine Befriedigung findend, und wie ein thörichter Kranker dem Arzte sich nicht ganz vertrauend, zu allerhand Nachhülfen und Quacksalbereien, zu den unchristlichen und nichts weniger als urchristlichen Hausmitteln eines selbstgemachten Gottesdienstes griff. War dieser Schwache von Abkunft ein Jude, oder war er vor dem Bekenntnisse Proselyt gewesen, so war es das Judenthum mit seinen Gebräuchen, woraus er nach Willkür und Einfällen seine Hausapotheke versorgte. War er ein Heide gewesen, so war ja auch das Heidenthum an Niederschlagsmitteln für innern Unfrieden nicht arm, natürlicher jedoch mußte auch er zu Jüdischen Gebräuchen lieber greifen, nicht weil ein neben Paulinischem Heidenchristenthum bestehendes Judenchristenthum dergleichen vorräthig hatte, sondern weil des Paulus Christenthum ein zu gutes Judenchristenthum war, zu sehr die göttliche Heiligkeit des Judenthums über die trüberen göttlichen, im Heidenthume sich findenden, Offenbarungen erhob, als daß nicht der Pauliner, wenn einmal von Glaubensschwäche befallen, lieber ins Judenthum, als ins Heidenthum rückwärts blickte.

Dies nun ist das Bild, welches das die falsche Askese betreffende 14te Cap. des Römerbriefs von den Schwachen in Rom giebt. Nur eine abergläubige Kritik wird diese Schwachen, diese Prinziplosen, als Inhaber des ursprünglichen christlichen Princips ansehn. Schon daß sie überhaupt sich als Partei constituirt hätten, könnten wir nur unkritischer Weise annehmen — diese Leute, von denen jeder einzelne kaum mit sich

selbst einig werden konnte, ob er durch Kohlessen oder durch Tagebeobachten der heilenden Kraft des gläubig erwählten Arztes nachhelfen solle. Es ist zwischen v. Baur und Neander streitig geworden, ob die Enthaltungen vom Fleischgenuß, die unser Capitel andeutet, auf Scheu vor heidnischem Opferfleisch oder vor animalischer Nahrung zu beziehen seien. Das letztere natürlich behauptet v. Baur: denn — es gab ja auch im zweiten Jahrhunderte noch Ebioniten, die eine auf Dualismus sich gründende Askese übten. Wir mögen nun dies im mindesten nicht bezweifeln, daß unchristliche Schwäche schon im ersten Jahrhundert zu Rom so gut wie in andern Gemeinden, sich durch abergläubische Antipathie gegen thierische Stoffe bei einigen eben so gut wie bei andern Schwachen durch Furcht vor Opferfleisch mag gezeigt haben. Zweierlei aber wird uns hierdurch um so klarer. Zuerst daß, da man eben keinen Grund hat, für die Römischen Schwachen das eine oder das andre ausschließlich anzunehmen, das Gewisse vielmehr dies ist, daß der Eigenwille der Schwäche bald so bald so sich gezeigt haben wird, und von System, Partei, Princip, Entwickelungsstufe um so weniger die Rede sein kann. Sodann aber, daß weil selbst v. Baur, so sehr er den Dualismus der Römischen Kohlesser schon für des Paulus Zeit zu urgiren sucht, doch anerkennen muß, daß dieser im Vergleich zu dem systematischen Dualismus der Clementinen nur ein schwacher Anfang ist — daß um so zweifelhafter die Ansicht wird, es sei das sogenannte Judenchristenthum des zweiten Jahrhunderts das ursprüngliche vom Paulinismus allmälig verdrängte; während es vielmehr als ein unapostolisches, zur Zeit der Apostel nicht durchdringendes, nach der apostolischen Zeit in der sich selbst überlassenen Kirche zu größerer, wenn nicht Extension, doch Intension gelangendes Element erscheint. Und so nach v. Baur's eigener Darstellung; ohne daß er merkt, daß alle seine Versuche, die schwachen Anklänge clementinischer Ideen im Römerbriefe aufzuspüren, so weit sie wirklich anzuerkennen sein möchten, nicht Argumente für die Ansicht vom ursprünglichen Ebionitismus, sondern im Gegen-

theil eben so viel Beweise dawider sind. Denn es offenbart sich überall nur, daß das was irgend Unchristliches von Heiden und Juden in die Kirche hineingebracht worden ist, wie mächtig es auch in der Kirche des zweiten Jahrhunderts sein mochte, wie mächtig es auch in der die Kirche des ersten Jahrhunderts umgebenden Welt unstreitig war, doch in der apostolischen Kirche durch apostolische Autorität und Einigkeit kräftig niedergehalten worden ist.

Was kann es aber helfen, zu parallelisiren und zu combiniren, wenn man, statt die nothwendigen Folgerungen gegen die eigne Ansicht aus diesen Combinationen zu ziehen, sich nur daran erfreut, daß dieselbe Kritik, welche jene Ansicht hat, auch fähig ist, so scharfsinnige Combinationen zu machen, und wenn man aus dieser Fähigkeit auf seltsame Weise schließt, daß die vorausgesetzten Ansichten dieser Kritik die richtigen sein müssen.

Der Römerbrief bedarf zu seiner Erklärung nicht der Annahme, das Paulus den Paulinismus gegen ein zu Rom überwiegendes Judenchristenthum vertheidigen wolle — dies der Satz, von dem wir ausgingen. Die Annahme aber, die wir als unnöthig darstellten, fängt zugleich auch an, sich als unmöglich zu zeigen. Es giebt in Rom kein Judenchristenthum; die Schwachen wenigstens des 14ten Cap. beweisen kein solches. Ließe sich bei dem, was wir über sie erfahren, noch an ein solches denken, so wird dies ganz unmöglich durch die Art wie sich zu ihnen Paulus stellt. Paulus, statt sich gegen dies angebliche Judenchristenthum zu vertheidigen, nimmt es in Schutz gegen diejenigen, die man als seine durch den Römerbrief von ihm vertheidigte Partei ansieht.

Nun wäre dies zwar nicht sofort entscheidend; denn ein weiser Parteiführer kann vor Uebertreibungen warnen und dadurch die Gegner gewinnen wollen. Indessen ist die Milde, mit welcher Paulus die Askese hier bespricht, schon andern aufgefallen Es wird dadurch bedenklich, die Römische Askese als etwas anzusehn, was dem Paulus für ein mit einem von ihm zu bekämpfenden Principe Zusammenhängendes irgend gelten konnte. Fast möchte man die Sache umkehren; der Liberalismus

der Starken wird mit einer Ironie behandelt, die kaum anders denken läßt, als daß der Apostel, statt die von ihm, wie man meint, als die Seinigen Anerkannten vor Uebertreibungen zu warnen, sich, so sehr er ein Richtiges in ihnen anerkennt, zu ihnen in einem tieferen Gegensatze fühlt. Und warum nicht? Es ist eben wohl nur eine Ungelenkigkeit der Kritik, die, weil sie einmal zwei Parteien gemacht hat, an diesem Schema der Zweitheilung festhält, und das mannichfache Spiel der Gegensätze in die steife speculative Formel der vom nächst vorhergehenden zum nächst folgenden Principe fortschreitenden Geschichte zwängt. Den Paulus als Personification des Kampfes wider das Judenchristenthum gedacht, scheint es freilich seltsam, wenn wir behaupten, es spreche sich im **14**ten Cap. ein Bewußtsein aus, daß er den Hochmuth der Liberalen bestreitend gewissermaßen seine, nicht blos der zu schonenden Schwachen Sache führt. Verlassen wir aber die Personificationen, so drängt sich bei der Anschauung des Paulus ein ganz andres Bild auf. Wie, wenn dem Paulus eine gewisse Strenge der Lebensart, ein Streben nach Vereinfachung der Bedürfnisse, Verzichtleistung auf Ehe und Familienleben mehr gewesen wäre als eine durch seinen Beruf geforderte Nothwendigkeit? wenn es ihm bei aller Anerkennung daß dergleichen keinen objectiven Werth habe, für seine Person eine gewisse Freude nnd Genugthuung gewährt hätte? Wir werden später im Korintherbriefe dies bestätigt finden. An unsrer Stelle sind die Spuren davon allerdings nur so, daß man sich auf den Eindruck berufen muß, ohne entscheidende Einzelnheiten beizubringen. Aber, so gewiß im vollen Ernste Paulus die Römischen Asketen als die Schwachen bezeichnet, und sich in entschiedener Klarheit über das objectiv Richtige zu den Starken zählt (**15, 1.**): so steht wenigstens dies hier fest, daß, wenn er sagt: „wer den Tag beobachtet, thut es dem Herrn — wer gewisse Speisen vermeidet, vermeidet sie dem Herrn (**14, 6**) — er damit an eine Art der Askese, wenigstens zugleich, denken muß, die vor ihm der Entschuldigung nicht bedarf. Weil sie der Subjectivität entspricht, so möge auch ein solcher sich

nach seiner Subjectivität — nur daß kein objectiver Werth oder gar eine allgemeinere Verbindlichkeit daraus gemacht werde, sich Genüge thun (**14**, **5**.).

In der That ist dies die Stellung des Paulus in Bezug auf die Askese; eine Stellung freilich, die zu den Abstractionen von Paulinismus und Judenchristenthum nicht paßt. Jene Herbigkeit der Stimmung, die in jener verderbten Zeit durch Entsagung auf Lebensfreuden, durch freiwillige Einhaltung strenger Ordnung für Gebetszeiten und Gebetstage sich einen Ausdruck und damit eine Erleichterung verschaffte, ohne daß nothwendig damit ein Glaube an Verdienstlichkeit oder an eine die Versöhnung in Christo ergänzende Kraft verbunden sein mußte, hätte vielleicht, wie einen Jacobus und Matthäus, so auch den Paulus selbst zum Asketen gemacht, wenn er nicht durch die abergläubische Askese die er mannichfach zu bekämpfen Ursach fand, von der Entwickelung dieser subjectiven Neigung mehr abgelenkt worden wäre. Aber wer aus der abstracten Vorstellung des sogenannten Paulinismus heraus das doppelte Nasiräat des Paulus in der Apostelgeschichte für ein Zeugniß von deren Unglaubwürdigkeit ansehn wollte, würde uns damit nichts Treffendes zu sagen scheinen. Wer ferner die Abneigung des Apostels, von den Gemeinden sich unterhalten zu lassen, allein aus Politik erklärt, der würde uns die Seelenstimmung des Mannes zu verkennen scheinen, welche ihn in dieser unentgeltlichen Berufsthätigkeit eine gewisse Ausgleichung früherer Verschuldung gegen das Christenthum finden ließ. Wer die subjective Vorliebe des Paulus für die Ehelosigkeit in den Korintherbriefen nicht finden wollte, würde uns scheinen die richtige Exegese dogmatischen Bedenklichkeiten zu opfern. Wie dem aber sei, jenes Argument für das Hinaussein des Paulinismus über einen niedrigeren Standpunct des Christenthums, den man unter andern aus den Sagen über Jacobus und Matthäus, und aus dem Preise der Jungfräulichen in der Apokalypse herauszulesen meint, das Argument, daß Paulus gegen dergleichen Askese zu polemisiren für eine seiner hauptsächlichsten Aufgaben ansieht, werden wir unserseits nicht für verbindlich halten.

Denn ganz abgesehn von dem, was wir über die subjectiven Neigungen des Paulus vermuthen: auch des Paulus objective Ueberzeugung weiß sich in keinem principiellen Gegensatze gegen die von Herzen kommende, die nicht werkheilige Askese. Wollte man nur sorgfältig den Schriftsteller erklären. Freilich schließt das 14te Cap. mit dem Satze, daß alles was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde sei; und eine Kritik die damit fertig ist, daß der Paulinismus das glaubensgerechte Christenthum im Gegensatze des werkgerechten Jacobischen ist, weiß nun schon voraus, daß das 14te Cap. den Glauben im Gegensatz der Werke, hier zunächst asketischer Gebräuche empfehlen will. Aber, nichts ist ja weniger der Fall. Im Gegentheil das Kohlessen und Tagehalten wird dadurch vertheidigt, daß es aus dem Glauben kommen kann; es wird für Sünde erklärt, Werke der Askese zu unterlassen, sobald der Glaube dazu drängt; ja mehr noch. Es wird der Glaube vielmehr dem Glauben entgegengesetzt; und zwar der Glaube der Werke der Askese thut, als der richtige, Paulinische, demjenigen Glauben, der blos Glaube ist ohne in Schonung der Schwachen sich zu bethätigen. Ja mehr noch. Es wird im allgemeinen ein Mißtraun gegen den Glauben der angeblich Starken geäußert, weil sie für das Wesentliche im Christenthume die Ungebundenheit in Speise und Trank und Tagen halten. Das also, was man für eins der wesentlichen Stücke des Paulinismus im Gegensatze des Ebionitismus hält, wird hier vom Paulus bekämpft, als wesentlich unchristlich bekämpft; genau in der Weise bekämpft, wie vom Jacobus. *Σὺ πίςιν ἔχεις* — (Röm. 14, 22. Jac. 2, 18) — von diesem ironischen Zugeständniß gehen Paulus und Jacobus aus. Nun ist zwar der Gedanke, mit welchem Jacobus die Widerlegung bewirkt, der, daß der Glaube eben sich zeigen muß in den Handlungen, und daß deßhalb jeden der Glaube zu etwas treiben muß was er alsdann thut; der Gedanke dagegen, mit welchem Paulus fortfährt, ist, daß in den Handlungen der Glaube eben sich zeigen muß, und daß deßhalb jeder thun muß, wozu ihn der Glaube treibt. Dies wäre nicht ganz dasselbe — wie nicht zu verwundern, denn der Fall liegt

anders bei Paulus. Dafür aber hat er glücklicherweise das Allgemeinere schon vorweggenommen, und dies stimmt, weil es nicht unmittelbar an den besondern Fall sich anlehnt, genau mit Jacobus. Das Reich Gottes, sagt Paulus, ist nicht jener von euch sogenannte, im Hinwegsetzen über alle Erweisungen bestehende Glaube, sondern es ist Gerechtigkeit, Friede, Freude. Nun wahrlich, es ist Schade, daß das unächt Erklären schon so verbraucht ist: wer würde nicht sonst das 14te Cap. gern für unpaulinisch, für eine Polemik gegen den Paulinismus, oder höchstens, wie den Jacobusbrief, für das Werk eines jener großen Unbekannten erklären, die Paulinerthum und Jacobinerthum durch Abschwächung versöhnen. Da dies, wie gesagt, verbraucht ist, so bleibt nichts übrig als zu sagen daß Paulus ein Ebionit, Jacobus ein Pauliner, daß Paulinismus und Ebionitismus dasselbe sind. Eins von beiden also: der Paulinismus ist eben so niedrig wie der sogenannte Ebionitismus, oder der Ebionitismus der Jünger Jesu ist eben so hoch als der Paulinismus. Wir wählen das letztere; nicht aus dogmatischer Befangenheit, weil wir sonst ein schlechteres, statt ein besseres Christenthum, als die Kritik hat, erhalten würden; sondern weil Paulus hier sich zum Ebionitismus bekennt nicht durch Verleugnung der Glaubensgerechtigkeit, sondern so daß er durch diese den Ebionitismus rechtfertigt. Die Asketen haben, sagt er, in so weit ganz recht, als sie aus Glauben handeln, viel mehr Recht als die andern sich höher Dünkenden, die zwar wohl auch durch ihren Glauben *μακάριοι* sein müßten (V. **22.**, dies ist ja der Satz der Glaubensgerechtigkeit) — aber sie handeln ja nicht danach.

Es ist aber hier sogleich auch billig, sich nicht entgehen zu lassen, was wir für die Meinung des Paulus in Betreff des Glaubens aus diesem Capitel gewinnen. Sein Glaube ist so sehr etwas auf das Handeln Bezügliches, daß er nur darum das Handeln gar nicht zu erwähnen braucht, weil es sich von selbst versteht. Er vermag viel weniger als Jacobus den Glauben ohne Bethätigung zu denken. Nur daß er anderseits wohl umgekehrt ein Handeln ohne Glauben sich denkt, und da-

gegen allerdings opponirt er schon hier. Hauptsächlich aber opponirt er gegen den Scheinglauben ohne Handeln, den er als Glauben nur ironisch, also im Grunde nicht als Glauben anerkennt, denn — er handelt nicht.

So haben wir denn nun allerdings der v. Baur'schen Kritik den Gefallen gethan, im Römerbriefe concrete Verhältnisse besprochen zu finden; natürlich unbeschadet der Möglichkeit, daß der Brief seinem Hauptzwecke nach eine Dogmatik sein wolle; denn sonst möchten wir lieber gleich das Capitel von den Grüßen zu dem eigentlich Bezweckten machen, weil dort die concretesten Verhältnisse besprochen werden. Aber concrete Verhältnisse bespricht auch das **14te**, dies ist nicht zu leugnen; und zwar Streitigkeiten, Parteiungen — auch dies ist unausweichlich. Aber Paulinismus und Jacobinismus? mit nichten. Die scheinbaren Pauliner, von denen es heißt *σὺ πίςιν ἔχεις* werden so wenig des Paulinismus wegen von Paulus belobt oder des übertriebenen Paulinismus wegen getadelt, daß es im Gegentheil dem Apostel gar nicht einfällt, es könne der Satz *πίςιν ἔχω* der ursprünglich ihm im Gegensatze gegen das Judenchristenthum entlehnte und nur ins Extrem getriebene sein. Ist es Politik, oder ist es Arglosigkeit, daß Paulus so seine Autorschaft an diesem Satze gar nicht erwähnt, gar nicht andeutet? Gäbe es jene beiden Christenthümer, die *πίςις* und *ἔργα* zu ihrer Parole machen, so konnte Paulus nicht so leichtsinnig ein Ungenügendes *πίςιν ἔχειν* selbst behaupten, ohne nicht wenigstens anzudeuten, in welchem Verhältniß zum Satze von der **fides sola** dies stehe. Am wenigsten konnte er alle Gesichtspunkte so unter einander werfen, daß er — man denke die Verwirrung — das Judenchristenthum mit der Behauptung vertheidigt, dasselbe habe die *πίςις* wahrhaft, während die andre Partei zwar übrigens Recht habe, nur sei bei ihnen — man denke! dies sagt Paulus von seinen Paulinern im Gegensatze der Ebioniten — der Glaube nicht der wahre.

In solche Widersinnigkeiten führt uns die Geschichte vom doppelten Christenthum. Sagen wir also kurz: welche bedeutende Rolle in des Paulus System der Satz

von der **fides sola** auch spiele, es ist unmöglich daß er sich damit als Inhaber eines höheren Christenthums wisse, als des ursprünglich apostolischen. Den Satz, daß alles was nicht aus dem Glauben kommt Sünde sei, setzt Paulus entgegen nicht den Beschränkten, den Gesetzlichen, sondern den Uebermüthigen, den keine Schranke mehr Kennenden, den das Reich Gottes in Essen und Trinken findenden — nun denn, man sage daß dies die Charakteristik des Urchristenthums sei, und wir wollen zugeben, daß Paulus zu Rom wie anderwärts wider das Urchristenthum, und zwar des Judaisirens wegen, zu streiten habe.

Der Gegensatz, den wir ungesucht zu Rom fanden, hat sich also dahin herausgestellt. Es ist hier nicht Princip gegen Princip; sondern das eine, das von Paulus für das christliche erklärt wird, ohne daß wir Grund fänden, ein andres urchristlicheres zu vermuthen, das Princip daß der Mensch aus dem Glauben heraus handeln müsse weil er sonst sündige, dies eine Princip kämpft gegen die Asketen, wenn sie ohne durch den Glauben geleitet zu sein sich erlaubte Speisen versagen sollten, kämpft gegen die Uebermüthigen weil sie nicht aus dem Glauben heraus Liebe üben, d. h. das Gesetz erfüllen (**13, 1**).

Der Gegensatz also ist ein doppelter gegen das Eine Christenthum. Ein Gegensatz innerhalb der Kirche, aber kein Gegensatz im Christenthum. Sondern ein unchristlicher, eine Trübung von außen. Wir können sogleich noch zusehn, ob sich etwas Näheres darüber bestimmen lasse, von welcher Außenseite her der doppelte Gegensatz komme.

Man könnte sogleich bei der Hand sein mit der Antwort: Die asketische Schwäche bringen die getauften Juden, den Uebermuth die getauften Heiden. So hätte man doch auf gewisse Weise ein Juden- und ein Heidenchristenthum, mit dem Unterschiede freilich, daß nicht wie bei der gegnerischen Ansicht das Christenthum der Proceß von einem zum andern, sondern der strafende Richter über beide wäre. Im übrigen aber ist es doch noch keineswegs ausgemacht, ob die beiden Trübungen

sich so, wie gesagt wurde, an Juden und Heiden vertheilen mußten.

Diese Vermuthung gründete sich darauf, daß jeder in das Christenthum denjenigen Irrthum mitbrachte, der seinem vorchristlichen Standpuncte am nächsten lag. Man könnte aber fragen, einmal, ob nicht auch mancher, das Christenthum in unlauterer Gesinnung ergreifend, in ihm die Befreiung von dem bisherigen dadurch suchte, daß er sich auf das seinen bisherigen Irrthümern entgegengesetzte Extrem warf. Man könnte zweitens fragen, ob, wo das Falsche ein Mitgebrachtes war, im damaligen Judenthum wirklich nur das Extrem der Gesetzlichkeit, im damaligen Heidenthum nur das Extrem der Gesetzlosigkeit sich zur Uebertragung darbot.

Was trieb zu jener Zeit die Heiden in Schaaren zur jüdischen Synagoge, als daß über das Heidenthum, möge man es noch so sehr im Ganzen als den Standpunct der Sorglosigkeit und des Libertinismus ansehn, der Geist der knechtischen Furcht vor dem Göttlichen, der Aberglaube an die Kraft der Büßungen und Werke gekommen war. Das Heidenthum also gab, je nach der Eigenthümlichkeit des einzelnen, beide Extreme an die Hand. Anderseits aber kann auch das damalige Judenthum nicht als Inhaber nur des einen Extrems gelten. Der Verfall des Judenthums zeigte sich zu jener Zeit nicht blos durch Pharisäische Starrheit und Essäische Strenge, sondern auch durch ein Verflüchtigen und Allegorisiren in theoretischer Beziehung, bei andern praktisch durch leichtsinnigen Trotz auf die objectiven Vorzüge des Judenthums, die man durch Sünde und Ungesetzlichkeit nicht verlieren zu können meinte. Einen Determinismus, der die Sünde für unvermeidlich erklärte und auf Gott als Urheber schob, tadelt Philo bei seinen Landsleuten mehrfach; *) dennoch ist es sein eigner Satz: **) daß die Juden durch das Verdienst der Stammväter auf Gottes Erbarmen Anspruch haben, auch wenn sie selber sün-

*) Vgl. Schneckenburger in der Tübinger Zeitschrift 1830. Hft. 2. S. 185 Note.

**) de creatione princip. Mang. II. 365.

digen, nur nicht tödtlich. Wie fern diese Lehre von der Zurechnung fremder Verdienste bei Philo den richtigen Sinn hatte, ist hier nicht zu fragen; daß aber das damalige Judenthum ihn vielfach zum Libertinismus verkehren mußte, läge selbst ohne Beglaubigung durch Thatsachen in der Natur der Sache.

Die beiden Extreme also, von denen wir reden, waren den beiden Religionen, als aus ihnen das Christenthum sich Bekenner sammelte, gemeinsam. Drangen nun beide Extreme ins Christenthum, so ist nicht zu sagen, daß das eine von den Unbeschnittenen, das andre von den Beschnittenen und etwa noch den Proselyten ausging; jeder Unterschied von Juden- und Heidenchristenthum ist zu verwerfen. Es gab neben dem einen wahren zwar ein doppeltes falsches, welches aber ebenso Juden- als Heidenchristenthum war.

Noch mehr. Wie der Mensch einmal ist, wenn er irrt, so irrt in der Regel derselbe nach beiden Extremen zugleich ab. Mit Sündentrotz verbindet sich Sündenkleinmuth, von geschäftiger Werkheiligkeit geht im nächsten Augenblicke der Sünder zur sichern Ungesetzlichkeit, von den Peinigungen abgemagert fühlt der Sclave den Druck der Fessel sich mildern, und ergiebt sich der Lust, die ihn alsbald in neue Aengste und Büßungen treibt. Die beiden Extreme also, von denen wir reden, brauchen nicht überall an zwei Parteien vertheilt, vielmehr meist in denselben Individuen vereinigt gedacht zu werden. Daher, wenn man ja von Heiden- und Judenchristenthum sprechen dürfte, beide nicht als Parteien zu denken sein würden, denn derselbe, der in einer Beziehung Heidenchrist war, judaisirte nach der andern Seite.

War indeß so das falsche Christenthum in der einigen apostolischen Kirche ebenso Juden- wie Heidenchristenthum, so haben wir doch schon einmal bemerklich gemacht, wie alle dem Juden- und Heidenthume gemeinsame Fehler, wo sie auf christlichem Boden als Trübungen sich zeigten, leichter in Jüdischen, seltner in heidnischen Formen sich zeigen mußten, weil das Christenthum selbst, als zunächst Erfüllung der im Judenthume liegenden Wahrheit nicht anders als durch ein sich Hineinden-

ken und Hineinleben in die alttestamentliche Begriffswelt angeeignet werden konnte. Es war hier nur die Wahl, ob dies im christlichen Sinne geschah, oder ob man in das Jüdische sich hineinleben wollte, ohne dessen christliche Innerlichkeit und Wahrheit. In diesem Sinne ist klar, daß aller Irrthum, den Juden und Heiden in die apostolische Kirche brachten, Judaismus sein mußte. So hat auch Paulus den Proteusartigen, in Extremen schwankenden Irrthum, dem sein steter Kampf gilt, fast überall als Judaismus zu bekämpfen; nicht weil er Heidenchrist, sondern weil er Judenchrist war. Wäre er nicht ganz besonders Judenchrist gewesen, so hätte viel weniger der Irrthum sich zum Judaismus gestalten können, denn er war es, der überaus die meisten Heiden für die Kirche gewann. Aber in der That gab es auch keinen, der so im eminenten Sinne, wie Paulus, Judenchrist war. Vom Johannes im vierten Evangelium nicht zu reden. Aber vom Jacobus. Dieser faßt das Judenthum bei weitem nicht so energisch in seiner geschichtlichen Eigenthümlichkeit, sein Denken ist schon mehr das allgemein Moralisirende von dem historischen Gewordensein der Wahrheit absehende. Man gewahrt in ihm das mit Vorliebe getriebene Studium des apokryphischen Theils des alten Testaments. Er verfällt nicht in das Allegorisiren jüdisch alexandrinischer Speculation, aber er steht dieser nicht so diametral wie Paulus gegenüber. War aber das Judenthum eben damals mittelst jener Philosophie in sich selbst zerstörender Verflüchtigung begriffen, so war es die eigentliche Bedeutung des Christenthums, das Judenthum in seiner Geschichtlichkeit zu bewähren und zu erfüllen; so war es seine Bedeutung, Judenchristenthum zu sein. Der Mann, der mit der meisten Energie das Princip des einen Christenthums erfaßt hatte, mußte der beste Judenchrist sein; und das war Paulus. Dies Princip aber, das Princip der Bewährung des geschichtlichen Judenthums war damals gegen Niemand mehr zu vertheidigen, als gegen das damalige Judenthum. Denn dies bewegte sich, theoretisch und praktisch, durch Gnosis und pharisäische Satzungswillkür, durch Aberglauben und Unglauben, in einer steten Zersplitterung und Verflüchtigung seiner ge=

schichtlichen Würde und Realität. Im geraden Gegensatze hierzu trat das Christenthum auf: ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen. Es kämpft wider das Judenthum in seiner unjüdischen Erscheinung, aller menschliche Gegensatz gegen die Wahrheit stellt sich ihm in der Form dieses sich selbst verflüchtigenden Judenthums dar. Denn Religion ist Anknüpfung des Menschen an die Geschichte, in welcher allein, als in seinem Werke, Gott da und wirklich ist. Glaube ist Realismus, das festen Fuß fassen in der Wirklichkeit (Hebr. 11, 1). Als aber die Religion, das Christenthum nämlich, in die Welt kam, war der Mensch damit beschäftigt, durch die Irrlichter der Allegorien und ungeschichtlichen Abstractionen sich vom geschichtlichen, existirenden Gotte weg in die Sümpfe des Unglaubens verlocken zu lassen. Keiner mehr als die damaligen Juden. In der jüdischen Geschichte aber ist es gewesen, daß von Anfang an im eminenten Sinne Gott da war; der jüdische Gott war es, der das in die Welt kommende Christenthum gegen das in menschlichen Träumereien, in willkürlichem Gottesdienst, anderseits in Unglauben und Laster sich von der Geschichte loslösende Judenthum zu vertheidigen hatte. Dies war Christenthum, und daß es Paulinismus sei, wird sich aus dem Römerbriefe zeigen.

Wir kommen auf den Satz zurück, daß es nicht modern sei, den Römerbrief als apologetische Dogmatik des Christenthums anzusehn, daß, um den Zweck und die Bestimmung des Schreibens zu erklären, es nicht nöthig ist, irgend welche einzelne in ihm behandelte Controversen aufzusuchen, und aus diesen einen Gegensatz zweier Christenthümer zu Rom zu vermuthen. In der That ist namentlich dies letztere ein ganz unberechtigter Schluß. Es folgt nicht aus dem Römerbrief, selbst wenn dieser, wie wir fanden, auch Controversen behandelt; es folgt nicht aus diesen, selbst wenn der Geist der apostolischen Zeit uns nöthigte, den Römerbrief statt als Dogmatik, als Casuistik anzusehen. Die eine Behauptung schließt sich an die andre, ohne irgend aus ihr hervorzugehen, an. Dies erhellt, wie gesagt, zum Ueberflusse daraus, daß Baur zuletzt doch selbst den Römerbrief seiner grö=

ßeren Hälfte nach als Dogmatik anerkennt. Und zwar entschiedener und in modernerem Sinne, als er sollte. Denn dies allerdings ist modern gedacht, wenn Paulus sich vornimmt: ich will um für die im 9ten bis 11ten Cap. zu behandelnde Streitfrage einen Boden zu gewinnen, zuerst das Christenthum systematisch mit Judenthum und Heidenthum vergleichen. Soll das Moderne hier von Paulus fern gehalten werden, so muß man schließen, daß was die Römische Welt bewegte, nnd also auch etwaige Differenzen unter den Römischen Christen, von Paulus auf Schuld der Juden und Heiden, hauptsächlich der Juden geschoben wurde, und daß er deshalb mit der Stellung der Juden und Heiden, hauptsächlich der Juden, seine Darstellung anhob. Gerade also die v. Baur'sche Bemerkung von dem nicht zwecklosen, nicht rein der Form und der Theorie willen geschehenden Dogmatisiren der Apostel, zwingt, so weit sie richtig ist, zu dem Schlusse, daß das judaistische Element, wenn ein solches zu Rom sich noch näher erweisen sollte, von Paulus nicht auf Schuld des Judenchristenthums, sondern der Juden gesetzt wurde.

Es fragt sich nun: was ist es, was er am Judenthume tadelt? was ist es, was er diesem als Christenthum gegenüberstellt. Vielleicht ist es ein Satz, der dem Paulus eigenthümlich ist, ein Satz, der ihn eben so sehr mit den palästinensischen Aposteln, als mit den Juden in Widerspruch bringt. Wäre dies, so würde daraus allerdings noch nicht folgen, daß das Judaisiren in der Kirche aus dem Urchristenthume kommt; denn es kommt, so sahen wir, von den Juden, regenerirt sich immer neu aus den in die Kirchen tretenden Heiden und Juden, die das Judaisiren nicht lassen können. Auch würde noch nicht daraus folgen, daß das Christenthum der palästinensischen Apostel ursprünglich dies judaisirende war; denn weil uns eben das fortwährende Dreinreden des Judenthums den Judaismus im Christenthum genügend erklärt, so wären wir auch so nicht zu dem Satze des Dr. Plank genöthigt: „Es sei die Erscheinung des Ebionitismus ein untrüglicher Beweis, daß Jesus" — Ebionit war. Die Jünger könnten ja etwa in das Judaisiren

zurückgefallen sein, oder, da sie selbst so ehrlich erzählen, wie Jesus immer über ihre Unfähigkeit, ihn zu verstehen, die bitterste Klage führte, ihn nie verstanden haben. Aber freilich, so hätte denn Paulus, was Jesus gelehrt hatte, neu erfinden müssen, wir müßten denn seine Visionen von dem Verklärten zu Hülfe nehmen — was wenig Unterschied macht; denn so wenig dergleichen Erscheinungen als Erzeugnisse der Einbildung uns von vorn herein gelten, so bedarf doch die Einwirkung Verewigter auf die in der Zeit Stehenden zur Erklärung eben so wohl, wie die Einwirkung von Lebenden auf Lebende des psychologischen Pragmatismus.

Aber das alles würde sich ja wohl zurecht legen lassen; und warum konnte nicht der Mann Paulus zum zweiten male erfinden, was der Mann Jesus schon erfunden hatte. Woher wußte er nur, daß Jesus schon so glücklich gewesen war? woher kam er dazu, was immer jener erfunden hatte, sich mit seiner neuen Wahrheit an eine Gesellschaft von Männern anzuschließen, die gerade in dieser neuen Wahrheit ihm wiedersprachen, und zwar ihm just denselben Widerspruch entgegensetzten, um dessen willen Paulus an die Stelle des Judenthums sein neues Evangelium setzen wollte. Wahrlich, entweder wußte Paulus nicht was er wollte, oder er muß eben das gewollt und eben das im Gegensatz gegen das Judenthum gewollt haben, was Jacobus, Kephas, Johannes wollten.

Nun wird gesagt, daß der Römerbrief zum Thema den Satz von der Glaubensgerechtigkeit mit Ausschluß der Werke hat. Auch v. Baur bestreitet dies nicht; seine Abweichung besteht ja nur darin, daß er dies Thema nicht ohne Berücksichtigung besonderer Streitigkeiten behandelt werden läßt. Wollen wir nun **ex concessis** argumentiren, so ist die Sache einfach.

So lange man sich mit v. Baur gestattet, den Römerbrief als Vertheidigung des Paulinismus gegen Judenchristen anzusehn, so lange bleibt die Möglichkeit, daß, indem Paulus als Thema des Streits die Glaubensgerechtigkeit hinstellt, er damit nur den Streitpunct zwischen Paulinismus und Ebionitismus erörtern will, wo-

bei er dann möglicherweise zugäbe, daß doch im Gegensatze gegen das Judenthum den beiden Christenthümern ein Höheres gemeinsam sei, welches trotz jener Differenz ihm erlaubte, sich mit seiner neuen Erfindung bei den Ebioniten als einen Genossen und Theilnehmer anzumelden. Sobald aber er in diesen Satz seinen wesentlichen Unterschied vom Judenthume, überhaupt sein oberstes Princip setzt, so konnte er — verständiger Weise — einen Christen sich zu nennen Veranlassung und Neigung nur deshalb fühlen, weil gerade dieser Satz es war, über den er mit Petrus, Jacobus, Johannes, mit den Ebioniten von Nazareth sich einig wußte. Sollte nun anderwärts Paulus im Streite mit Christen diesen Satz berühren, so werden wir von vorn herein vermuthen, daß er nicht den Christen gegenüber damit etwas Neues zu behaupten denkt, sondern daß selbst die ausgeführteste Entwickelung des Satzes nichts als eine Erinnerung für die Christen sein wolle an das was sie im Christenthume selbst längst anerkannt, und was sie nur nicht energisch genug in allen Consequenzen durchzuführen wagen.

Dies liegt so einfach, daß wir fast davor erschrecken. Denn, denken wir, wenn die Sache gar so einfach wäre, so könnte unmöglich die Ansicht vom doppelten Christenthum so viel Scheinbarkeit für sich haben. Irgendwo, denken wir, muß noch eine Schwierigkeit sich uns verborgen haben. Es wird uns willkommen sein, eine solche zu finden. Denn was hülfe es uns, uns bei jenem einfachen Schlusse zu beruhigen; wenn jeder andre sich vielmehr dabei beruhigt, daß der Schluß zu einfach ist, als daß nicht irgend wo ein Fehler liegen sollte. Denn jene Thatsachen des kirchlichen Ebionitismus, die drei werkheiligen Synoptiker, den die Lehre vom alleinigen Glauben direct befehdenden Jacobus, das noch im zweiten Jahrhundert mit kirchlicher Allgemeinheit auftretende Bewußtsein, als sei das Christenthum wesentlich das Reich der Erfüllung göttlichen Willens durch menschliche Freiheit — solche Thatsachen werden wir Niemandem mit zwei Worten nehmen können.

Und das letztere ist wirklich Thatsache, Thatsache noch bis auf des Chrysostomus Zeit; ja es ist überhaupt

keiner späteren Einseitigkeit gelungen, der christlichen Kirche diesen — diesen — Ebionitismus zu nehmen, daß es als das unterscheidende Merkmal des Christen gewußt wurde, sich von heidnischem Fatum und von jüdischer Heimarmene frei, sich als vor Gott verantwortlich, Seligkeit und Unseligkeit in eines Jeden Hand gegeben zu wissen. Jene Gnosis die den Menschen als Psychiker oder Pneumatiker geboren werden läßt, die Gute und Böse in die Natur, statt in den Willen und in die Action setzt, ist von der Kirche nie als Fortschritt zu einem Höhern, sondern als Rückfall ins Heidenthum angesehen worden. Höchstens im neunzehnten Jahrhundert wurden Altweibergeschichten vom Demiurgen und von der Achamoth für etwas Höheres gehalten als des Jacobus Satz: seid Thäter des Worts, und nicht Hörer allein.

Was sollen wir nun sagen? so steht ja Paulus wohl einsam mit einer Lehre, die wie man sagt, als Jüdischen Wahn die Freiheit des Willens, und als unchristlich das Streben bekämpft, Thäter des Worts zu sein. Und so war er ja wohl ein Thor, mit dieser Lehre sich für einen Christen anzusehn, da, was er als Christenthum vorfand, vielmehr das Judenthum in seiner werkheiligsten, glaubenslosesten Gestalt war. Und so war ja wohl anderseits die Kirche eine Thörin, die den Paulus stets für den ihrigen, seinen Satz vom alleinigen Glauben stets für den ihrigen, seinen Kampf gegen das was ihm als jüdisches Unwesen galt, stets für den ihrigen angesehen hat; die im sechzehnten Jahrhunderte diesen Kampf mit dieser Parole wieder aufnahm, um eine neue Auskehrung pharisäischen Sauerteigs vorzunehmen, und dabei in der Verblendung so weit ging, den Paulinismus als Urchristenthum, den Judaismus für einen Eindringling zu erklären.

Es bleibt nur noch eine Aushülfe. Die Thorheit, müssen wir sagen, ist auf der Seite desjenigen, der nicht sieht, daß der Satz vom Glauben der tiefste Ausdruck des Bewußtseins menschlicher Freiheit ist, daß der Satz von der Unfruchtbarkeit der Werke und von ihrer Ueberflüssigkeit neben dem Glauben die gründlichste Anerken-

nung der Unentbehrlichkeit wahrhaft sittlichen Strebens ist; daß nur wenn der Mensch aus Glauben handelt, daß also nur der Glaube den Menschen rechtfertigt — mag immerhin dies klare Wissen veranlaßt sein, gelegentlich Leute zu bekämpfen, die sich durch einen Glauben sicher wissen, der sich als unwirksam, als nicht Glaube erweist.

Sollte diesen Ausweg zu versuchen uns der Mühe werth zu sein scheinen, so bietet er zwei Geleise dar, in denen wir ihn beschreiten können. Wir können zu zeigen versuchen, daß die Synoptiker, daß Petrus und Jacobus Prediger des Glaubens sind, oder anderseits daß Paulus Apostel der That und der Freiheit ist. Das erste bietet von ferne viele Schwierigkeiten dar: die Briefe des Petrus sind ja unächt, der Jacobusbrief das Werk der Vermittelung zwischen Paulinismus und Jacobinismus; die Apostelgeschichte, die von Petrus erzählt, ist die Fiction eines Unbekannten, dem Vermittelung höher als geschichtliche Wahrheit galt; die Synoptiker sind nicht selbständig genug, daß was sie vom alleinigen Glauben enthalten, nicht als Einfluß der vermittelnden Unbekannten für unkräftig erklärt werden könnte, die Identität der Glaubenslehre und der Thatforderung zu erweisen. In dieser Fluth der alles ausgleichenden Vermittelung hält sich nur Paulus noch mit vieren seiner Briefe. Wie nun die beiden Korintherbriefe von nichts als Freiheit und That predigen, wie sie Jüdische Gnosis und Jüdische Pistis verwerfen, wie sie das Streben nach eingebildeten Geistesgaben und Geisteswerken nicht weil es Werke sind, sondern weil es unwirkliche Werke der Zunge und nicht des Glaubens und der Liebe, und nicht der Freiheit sondern des heidnischen Schwarmes sind, verwerfen — dies wird sich später zeigen. Da wird dann erhellen, daß wenn der Römerbrief eine einseitige Glaubens- und Determinismus-Predigt wäre, die sich eine verdiente Bekämpfung durch den Jacobus zugezogen hätte, diese Bekämpfung in so fern unnöthig sein würde, als sich in den Korintherbriefen Paulus die verdiente Zurechtweisung für den Römerbrief selbst ertheilt. Es ist jedoch Gefahr vorhanden, daß sobald dies erhellt, darin sofort

ein hinreichender Grund gefunden werden möchte, die Korintherbriefe dem Paulus zu nehmen, und sie den unersättlichen Vermittlern zuzuertheilen. Im besten Falle würde man sie einem früheren ebionitischen Standpuncte des Heidenapostels überweisen. So bleibt nichts übrig, als für den Römerbrief selbst, und zwar für die vierzehn noch niet- und nagelfesten Kapitel darzuthun, daß sie ein Jubelruf zur That, und ein Triumphgesang über die menschliche Freiheit sind; und daß, wenn solche Predigt Polemik wider den Paulinischen Satz vom Glauben enthalten kann, der Römerbrief gegen sich selbst polemisirt.

Den Triumphgesang von menschlicher Freiheit werden wir natürlich in der Nähe des 9ten Capitels suchen, denn dort ist es, wo Paulus seine Ansicht darlegt, welche Bewandtniß es mit den göttlich vorherbestimmten Loosen der Menschen habe. Wir legen den Inhalt des Capitels so viel als thunlich mit des Apostels Worten dar; so wird seine Meinung nicht zweifelhaft bleiben.

Wahrlich, sagt er, mich jammert um meine Brüder; alle Vorzüge hat ihnen Gott der Allmächtige gegeben, und wenn man an diese Allmacht denkt (V. 5), so möchte man fragen (V. 6), wie nun doch gerade den Israeliten das messianische Heil hat entgehen können, auf das sie doch, nach allen jenen ihnen ertheilten Kindschaftsrechten, und nach den Rechten, die ihnen ihre λατρεία, welche doch von den Heiden nicht geübt wird, giebt, den ausschließlichen Anspruch zu haben scheinen. Scheint hier nicht die Verheißung unerfüllt, die Vorherbestimmung annullirt (ἐκπέπτωκεν)? Nichts weniger; man muß nur wissen, was Vorherbestimmung ist. Same Abrahams zu sein, die fleischliche Abstammung zu haben, objectiv dem berechtigten Geschlechte anzugehören — giebt gar keinen Anspruch. Dies hatte Isaak mit Ismael gemein, und doch war nur er Kind der Verheißung. So auch wurde Jacob geliebt, Esau gehaßt, obgleich die Natur ihnen die umgekehrte Stellung gab; und daß auch nicht etwa einzelne gute Handlungen dem Jacob das Vorrecht gaben, erhellt daraus, daß die auf Auswahl beruhende Vorherbestimmung schon vor der Geburt eintrat.

Wir unterbrechen hier den Fortschritt mit einer Bemerkung. Weil man bei dem Gegensatze, den Paulus bekämpft, ausschließlich an die Werke zu denken gewohnt ist, so könnte man in dem Bisherigen als Hauptgedanken ansehn, daß nicht die guten Handlungen entscheiden; diese dann, so absolut genommen, haben zu ihrem Gegensatze den göttlichen Willen ohne irgend ein Bestimmtsein durch die Qualität des Subjects. Schon aber, wenn man den Zusatz κατ' ἐκλογήν beachtet, der V. 11 den Begriff πρόϑεσις so vorsichtig vor Mißverständniß zu verwahren scheint, daß es aussieht, als komme es hier dem Paulus gerade darauf an, Gottes Vorherbestimmung als eine sorgfältig nach einem gewissen — wir wissen im Augenblicke noch nicht, welchem — Kriterium zu Werke gehende zu schildern: sieht man sich gezwungen, so gewiß es nach Paulus die πράξεις ἀγαϑαί nicht sind, die diese πρόϑεσις bedingen, als Gegensatz nicht die absolute Unbedingtheit Gottes zu denken. Die πράξεις ἀγαϑαί sollen nicht sagen, daß überhaupt nichts im Subjecte Liegendes die Auswahl bestimme. Dies wird noch klarer, wenn man beachtet, daß die guten Handlungen hier nur eine Unterabtheilung von dem sind, was als das Gott nicht bei seiner Auswahl Bestimmende dargestellt wird, die äußern Vorzüge der Abstammung nämlich, zu welchen Paulus auch die λατρεία V. 4 rechnete. Dieser λατρεία stehen die guten Handlungen parallel, sie sind hier gemeint nicht insofern sie die innere, subjective Qualität des Menschen ausmachen; sondern soweit sie durch den von der Innerlichkeit unabhängigen Zufall der Geburt innerhalb des Abrahamitischen Geschlechts ermöglicht sind. Wenn freilich man, ohne zwischen den Zeilen zu lesen, den Paulus so verstehen wollte, Gott habe Isaak oder Jacob geliebt wie er eben auch jeden beliebigen andern hätte vorziehn können; so schiene es hier, als wolle er die Willkür Gottes predigen. Nichts weniger. Man bedenke, daß Isaak und Jacob sofort als diese bestimmten, diese nicht freilich durch einzelne Handlungen, aber durch ihre innerliche geweihte Stellung ausgezeichneten unvertauschbaren Individuen dem alttestamentlichen Forscher vor der Seele

stehn. Diese unübertragbare Persönlichkeit ist es, die durch das Prädicat „Kinder der Verheißung" in ihnen anerkannt wird; und wenn nun Paulus sagt: nicht jeder fleischliche Nachkomme, nicht Ismael, sondern nur das Kind der Verheißung, so ist nichts weniger seine Absicht, als zu sagen, daß Gott weder an Abstammung, noch an sonst etwas gebunden sei; sondern vielmehr: daß statt an Abstammung, an die unübertragbare Persönlichkeit, an das was der Mensch als dieser von innen heraus in sich selbst seiende zu bedeuten hat, Gott sich binde. Er will die Forderung der auf Abstammung und Werke pochenden Juden nicht dadurch niederschlagen, daß er behauptet, Gott brauche nicht gerecht zu sein; vielmehr durch die Behauptung, daß eben vermöge seiner Gerechtigkeit Gott nicht jede Abrahamitische Abstammung gelten lassen könne, sondern eine Vorherbestimmung die auf sorgfältiger Auswahl beruht, eintreten lasse. Daß freilich die Worte dem oberflächlichen Anscheine nach dies nicht enthalten, daß das *πϱαξάντων τι ἀγαθόν* mit einer den Mißverstand durchaus nicht vermeidenden Arglosigkeit auftritt, ist zuzugeben. Dies ist aber nur ein Beweis für, statt gegen, die weite Entfernung des Paulus von jeder Ansicht der göttlichen Bestimmung als einer willkürlichen. Es scheint uns ein Hauptgesichtspunct, der auch im ferneren Theile des 9ten Capitels wie bei der Erklärung des Paulus überhaupt festzuhalten ist, daß er gewisse Mißverständnisse gerade darum nicht vermeidet, weil er, wie Solon kein Gesetz über Vatermord geben wollte, für gewisse Einseitigkeiten und Antinomien, auf die das Denken geräth, in seinem religiösen Bewußtsein gar nicht Raum, nicht einmal um an sie als zu widerlegende zu denken, findet. Gott ist gerecht, nicht willkürlich — darüber ist er mit sich klar; hierin ist es ihm unentgleitbar gegenwärtig, daß es ein Kiterium im Menschen ist, wonach die Bestimmung Gottes über ihn, möge sie noch so sehr als eine der historischen Gegenwart dieses Menschen vorangehende gedacht werden, verfährt. Weil er darüber gar kein Wort mehr verlieren mag, so sagt er den Juden, damit sie aufhören auf ihre Nationalität und die dadurch ermöglichte, im Gesetz und seinen

Vorschriften sich bewegende Lebensweise zu trotzen: Gott liebte den Jacob, ehe er zur Welt kam und ehe er handelte. Er meint aber nicht, daß in Jacob gar nichts lag, weshalb gerade ihn Gott liebte. Im Gegentheil: das was mit keinem andern Jacob gemein hatte, sein Jacobsein, nicht sein Abrahamidesein hat ihm Gottes Liebe verschafft.

Aber ihr Juden, fährt er fort, nennt es ungerecht, daß eure vermeintlichen Rechte aus jenen objectiven Vorzügen euch nicht gewährt werden; daß dagegen die Heiden, die keine λατρεία wie ihr, kein Rennen und Laufen aufzuweisen haben, vor Gott Erbarmen finden.

Beachten wir wieder. Die Gerechtigkeit Gottes steht dem Paulus fest. Nicht daß Gott, statt im Heiden jenes Kriterium, ohne dessen Beachtung er nicht gerecht wäre, zu suchen und deshalb ihn anzunehmen, sich seiner erbarme blos weil er Lust hat, will er sagen. Sondern daß, weil Abstammung und Latreia, wodurch allerdings objectiv betrachtet die Juden die zunächst Berufenen sind, ihn weil er gerecht ist nicht binden dürfen, so kann auch über die Grenze der Jüdischen Nation hinausgreifend und in Heiden das Kriterium, welches zu einem Kinde der Verheißung macht, vorfindend, die Gerechtigkeit Gottes diese objectiver Weise nicht Berufenen herbeiziehn, die Form des Erbarmens annehmen.

Denn, wie an Pharaos Beispiel deutlich wird, Gott erweckt sich in der Geschichte Gute und Schlechte, ohne daß einer sagen könnte: weil ich Jude bin, muß mich Gott zu einem Gefäß der Ehren bestimmt haben. Sagt man, es sei Willkür, daß Gott aus den Juden nicht lauter fromme Leute gemacht hat, so ist, um auf diese Vorstellung einzugehn, die die Menschheit als einen Stoff, aus welcher die Persönlichkeiten zunächst ganz ohne Eigenthümlichkeit von Gott so gebildet werden, daß er eben die Eigenthümlichkeit ihnen nach Belieben giebt, hier allerdings von den sittlichen Beziehungen der Gerechtigkeit nicht die Rede; Gott ist Töpfer, der Mensch keine Persönlichkeit, sondern ein Stück aus der Masse.

Paulus lehnt dies Zurückgehn auf die Vorstellung, wonach man das einzelne Ich in seiner Bestimmtheit sich

als aus dem noch nicht so Bestimmtsein erst werden läßt, nicht gerade ab. Es ist eben dies eine Reflexion, in welche der Verstand, Verstandesregeln welche für Dinge gelten auf Personen übertragend, sich immerhin verlaufen mag; da denn er aber die Antinomie, daß der Mensch für seine Persönlichkeit verantwortlich ist und doch sie nicht gemacht hat, sich gefallen lassen muß, und von dem entschiedensten Vertheidiger menschlicher Freiheit keine andre Lösung aus diesem Widerspruche erwarten darf, als daß er ein für allemal, sobald es auf die Beziehungen zwischen Gott und Mensch als Richter und Gerichtetem ankommt, sich auf einen höheren Standpunct zu stellen habe. Ob wohl Paulus zu dieser Lösung greift? Es kommt darauf an, wie man seinen Fortschritt vom 22ten V. an versteht. Vertieft er sich damit in das Gleichniß vom Töpfer, oder lenkt er zurück zu jener ethischen Betrachtung ethischer Dinge, die in jene Gleichnisse nicht sich fügen kann? Sehen wir zu.

Wenn aber Gott, schon im Begriffe seinen Zorn und seine Macht zu zeigen, in unendlicher Langmuth die für das Verderben sich qualificirenden Gefäße des Zornes trug; zugleich in der Absicht, den Reichthum seiner Herrlichkeit an Gefäßen des Erbarmens zu offenbaren, die er sich zubereitet, die er uns denn auch berufen, nicht aus den Juden allein, sondern auch aus den Heiden.

Der Sinn ist nicht zweifelhaft. Statt jede Persönlichkeit als ein aus continuirlicher Masse gebildetes anzusehen, ist die Frage gar nicht so zu stellen. Sondern der Mensch ist sofort diese bestimmte Persönlichkeit, und zwar sofort als Persönlichkeit, als zurechnungsfähig. So betrachtet ist, daß der Sünder da ist, nicht ein Vorwurf gegen Gott, der ihn nicht besser gemacht hat, sondern eine Langmuth Gottes, der den so Beschaffenen nicht sofort dem gerechten Zorne überläßt. Ja ein höheres Erbarmen noch offenbart sich darin. Die Geschichte der Menschheit, mit aller ihrer Sünde und ihren Sündern, ist nur der große Plan Gottes zur Beseligung aller derer, die sich qualificiren oder vielmehr — denn hier ist der Unterschied — von Gott qualificirt werden. Israel hat sich nicht zu beklagen, daß es jetzt verstoßen wird,

sondern noch für die Langmuth zu danken, daß es so lange geduldet wurde; denn es kommt der göttlichen Gerechtigkeit nimmermehr auf alle dem Subjecte äußerlichen Vorzüge an, sondern auf die innerliche Qualification, die eben so wohl auf Heiden als auf Juden die erbarmende Liebe Gottes herabzuziehen vermag.

Wie man mit dieser Paulinischen Apologie der göttlichen Gerechtigkeit zufrieden sein mag, ob man sie speculativ oder in der Weise der Vorstellung sich bewegend nenne, ob man sie beweisend oder blos behauptend finde; ob man Besseres sagen zu können meine oder nicht — nicht darauf kommt es an. Hauptsache ist, daß das 9te Capitel als entschiedenes Bekenntniß der göttlichen Gerechtigkeit im Gegensatze einer von den Juden geforderten Gerechtigkeit die aber Willkür sein würde, sich darstellt: nicht aber als, wie man es wohl gefaßt hat, eine Darstellung der göttlichen Vorherbestimmung als einer willkürlichen, an keine Forderungen der Gerechtigkeit gebundenen. Die Juden fordern ein Recht, Paulus bestreitet es ihnen — nicht weil vor Gott kein Recht gelte, sondern weil Gottes Gerechtigkeit nur auf das wahrhaft Berechtigende, auf jedes einzelnen Innerlichkeit und Bestimmtheit sieht. Das Rennen und Laufen, die guten Handlungen werden als nicht berechtigend von Paulus nicht deshalb zurückgewiesen, weil es darauf wie der Mensch beschaffen sei, bei Gott nicht ankomme, sondern vielmehr weil es darauf allein ankommt, aber im Rennen und Laufen und in den sogenannten guten Handlungen der Juden die subjective Qualification für Gottes Segnungen sich am allerwenigsten zeigt.

Und warum dies behauptet werde, wird sofort hinzugesetzt. Nicht das Streben sich zum Gefäß der Ehre zuzubereiten wird verworfen, sondern das blos scheinbare Streben danach; das Streben nach eigner, statt nach göttlicher Gerechtigkeit, das Streben aus Gesetzeswerk, statt aus Glauben.

Wir finden hier bestätigt, was sich uns als Sinn des Paulinischen Glaubens im 14ten Capitel ergab; der Glaube wird empfohlen, nicht als Gegensatz gegen das Handeln, sondern als Princip des Handelns, mit welchem

allein das Handeln — und gehandelt muß werden, das ist Voraussetzung — wahrhaftes Handeln, wahrhafte freie That und Bethätigung der innersten Persönlichkeit ist. Auf diese allein kommt es Gott an; wegen dieser — dieser — Ungebundenheit heißt seine Gerechtigkeit Erbarmen, denn objective Rechtstitel sind es nicht, durch die sie bestimmt wird. In der jüdischen Vorstellung ist der Mensch ein knechtischer Arbeiter, Gott ein durch äußerliche Rechtsansprüche gedrängter Schuldner. Im Christenthume erweisen sich beide als frei, Gottes Gerechtigkeit ist Gnade, des Menschen Gerechtigkeit ist Glaube; beider Gerechtigkeit ist dieselbe, ist die persönlichste, innerlichste, freiste Beziehung beider zu einander, und wir begreifen, wie Paulus durch den ganzen Römerbrief sein Evangelium des Glaubens und der Gnade als das Evangelium der Freiheit empfehlen kann (Cap. 6.).

Der Glaube ist Princip des Handelns; die Werke dagegen, die Paulus tadelt, tadelt er als Nichthandeln, das Rennen und Laufen der Juden als Stillstehn. So wird es im 2ten Cap. bezeichnet; der wesentliche Fehler des Judenthums ist das Ausruhn beim bloßen Besitze des Gesetzes (2, 17.), das Hören und Nichtthun (2, 13).

Man braucht überhaupt nur die Argumentation der drittehalb ersten Capitel zu verfolgen, um zu bemerken, daß in dem weiterhin hervortretenden Gegensatze des Glaubens und der Werke gerade das, was nach dem nächsten Wortverstande das Entscheidende darin sein könnte, vielmehr das nicht Beabsichtigte ist. Was später Glaube heißt, wird im 2ten Cap. geradezu Werke genannt, ja die Thäter des Gesetzes sind es, die gerechtfertigt werden. Der dem Wortlaute nach vorhandene Widerspruch ist so augenfällig, die Benutzung der von der Sprache dargebotenen Wendungen ist eine so ganz entgegengesetzte, daß man theilweise vorgezogen hat, das 2te Cap. gar nicht als ernstliche Meinung des Paulus anzusehn, sondern als Argumentation ad hominem, um die Juden von ihrem Standpuncte aus, indem er zeigt, daß sie das was dieser fordert nicht erfüllen, zur Wahl eines andern höheren Gesichtspunctes zu nöthigen. Es ist nicht, so

denkt man, die Meinung des Apostels, daß die Christen jene Thäter des Gesetzes unter Juden und Heiden sind, die darum gerechtfertigt werden; es ist nur accomodationsweise gesagt: daß Gott jedem nach seinen Werken vergelten werde. Wenn er aber doch weiter den Thäter des Gesetzes als den Juden in der innersten Gesinnung, als Beschneidung des Herzens, im Geiste und nicht im Buchstaben beschreibt (2, 29.) — wenn er damit dem Thäter des Gesetzes alles das zuerkennt, was von den Menschen des Messiasreiches das alte Testament verheißt; so müßte ja dem Paulus das Christenthum nicht die Erfüllung jener Verheißungen sein, wenn er das Christenthum noch in etwas andres als in dies Thun des Gesetzes setzen wollte. Auch ist es ja der Gerichtstag Jesu Christi, an welchem er jene Rechtfertigung durch das ins Herz geschriebene Gesetzeswerk sich denkt (2, 16); und wie absichtlich lehnt er jeden Gedanken, daß er hier nicht von seinem Standpuncte aus rede, mit dem Zusatze ab: nach meinem Evangelium. Warum will man also nicht lieber aus den dem Wortlaute nach einander entgegengesetzten Darstellungen, statt auf verschiedene Standpuncte zu schließen, anerkennen, daß es die Worte und die Formeln vom alleinigen Glauben nicht sind, auf die es dem Paulus ankommt; daß so gewiß er im 2ten Cap. keine andern Werke meint, als solche die man auch Glaube nennen kann, er mit dem Glauben von welchem er anderwärts spricht, nur etwas meinen kann was in andrer Beziehung auch sich für die Benennung Werk qualificirt. Sind ihm doch wirklich schon im 2ten Cap. die Werke nicht jenes Aeußerliche, sondern das Judesein im Verborgenen; ist ihm doch anderseits mitten unter den Empfehlungen des allein geltenden Glaubens das, worauf es ankommt, die Liebe, und zwar die Liebe die als des Gesetzes Erfüllung charakterisirt wird (13, 10). Der ganze Römerbrief ist ein großes Oxymoron, wie ja das Christenthum selbst jenes Oxymoron ist, welches die höchste Weisheit in göttliche Thorheit kleidet.

Das Christenthum ist Oxymoron; ebionitisch, verständig, auf Gesetz und Werk dringend einerseits, es fordert Früchte, wie es bei den Synoptikern lautet; es

will sehen ehe es glaubt. Anderseits groß und human, tiefsinnig und innerlich, nur nach dem Verborgenen fragend, denn der Glaube ist dies, zu sehen was er nicht sieht. Es ist nicht der Fortschritt vom ebionitischen Standpuncte der Werke zu paulinischer Glaubenslehre, sondern es ist die Einheit beider Seiten, die in der einen die Wahrheit der andern zeigt. Haben wir aber im Römerbriefe gefunden, wie mit der größten Energie und Ernsthaftigkeit Paulus sich zum Ebionitismus der Werke bekennt, so wird man auch empfänglicher sein für die entschiedenen Anerkenntnisse des allein entscheidenden Glaubens, der allein rechtfertigenden Innerlichkeit, die man in den angeblich ebionitischen Schriften des Kanons sich nur verleugnen kann, wenn man einmal in der Vorstellung befangen ist, daß sie dem Paulinismus gegenüber einen niedrigen Standpunct festhalten. Man verleugne sie sich nicht mehr, denn es hilft nichts. Die Einheit beider Standpuncte ist ja doch durch Paulus selbst über allen Zweifel erhoben. Was hilft es im Jacobus Aussprüche aufzuspüren, mit denen er gegen Paulus polemisiren soll? Paulus bringt sie selbst. Denn wenn Jacobus sagt, werdet Thäter des Worts und nicht blos Hörer — so klingt es wahrlich nicht wie höherer Standpunct, wenn Paulus sagt: denn nicht die Hörer des Gesetzes sind rechtfertig bei Gott, sondern die Thäter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden.

Warum aber das Christenthum ein Oxymoron sei, eine tiefsinnige Thorheit, ist leicht zu sehn. Weil nämlich das nicht Christenthum ein thörichter Tiefsinn ist — der es für die höchste Bedeutung der Weltgeschichte hält, von Formel zu Formel fortzuschreiten, statt die eine vorhandene Wahrheit nach ihren beiden Seiten zu durchmessen und zu bethätigen. Das Nicht-Christenthum, und zwar als Judenthum und Heidenthum in gleicher Weise ist hohle Theorie ohne That und Wirklichkeit. Als solche wird das Nicht-Christenthum von Paulus, und zwar aus den besprochenen Gründen immer vorzugsweise in der Gestalt des Judenthums bekämpft.

Wenn freilich man als den Paulinischen Begriff des Glaubens jenen ansieht, den wir aus dem 2ten, 9ten, 13ten,

14ten Capitel des Römerbriefes berichtigen mußten, so kann man leicht eine geradezu umgekehrte Vorstellung von der Paulinischen Polemik gewinnen. Man sagt dann, Paulus greife das Judenthum an als das vergebliche, unmögliche Streben nach Erfüllung dessen was als Gesetz oder Idee dem Menschen vorschwebt, und empfehle den Glauben der sich dabei beruhige, daß von einer solchen Erfüllung in keiner Weise die Rede sein könne. Aber wird nicht das Jüdische Laufen und Streben, während Paulus auch das Christenthum als einen Wettlauf ansieht, blos deshalb getadelt, weil es ein Laufen nach eigner, statt nach göttlicher Gerechtigkeit ist? Nun ist unstreitig, daß die göttliche Gerechtigkeit, die Paulus dem Christenthume zuschreibt, göttliche nicht nur ist, sofern sie ihrer Qualität nach von der menschlichen sich unterscheidet, sondern auch weil wir in allem Laufen auf christlicher Rennbahn bekennen, daß der das Gute in uns wirkt, Gott ist; ja mehr noch, weil wir nach einer Seite hin, sehr wohl uns bewußt sind, daß was wir immer an göttlicher Gerechtigkeit durch göttliche Gnade verwirklichen, diese doch nie eine uns als den Geschöpfen zukommende Qualität wird, sondern uns — als solchen — immer draußen bleibt. Was in der Geschichte der Menschheit sich Herrliches gestalte, und wäre es das hellste Leuchten der göttlichen Gerechtigkeit durch alle Einzelnen, so kann der Einzelne sich doch stets nur des Lichtes rühmen das auf ihn strahlt, nicht des Lichtes das er selber giebt, denn er selbst bleibt vielmehr nur das dunkle Medium an welchem das Licht der Gnade sich zu brechen nicht versagt. Dies die eine Seite: es ist nur die uns objective göttliche Gerechtigkeit, deren wir im Christenthume uns rühmen und versehen.

Aber worauf es beim Lichte ankommt, daß es in den Medien scheine und ein diesen eignes, von ihnen strahlendes Licht werde, ist die andre Seite. Das Christenthum ist Wirklichkeit des göttlichen Willens als des auf Erden wie im Himmel, als des in und von den Menschen geschehenden. Soll Paulus, um diese Verwirklichung zu beten, den ebionitischen Aposteln überlassen haben? Soll er nur stets das Christenthum darstel-

len als die Beruhigung bei dem Gedanken, daß der Mensch nicht erfüllen könne? Man ist zu sehr gewohnt, im Römerbriefe diesen Gedanken einseitig ausgeführt zu finden. Man sieht es so an, als gebe Paulus sogar zu dem Einwurfe Veranlassung, daß dann ja menschliche Ungerechtigkeit es sei, an welcher Gottes Gerechtigkeit sich verwirkliche. Man sieht es so an, als wisse Paulus selbst auf diesen Einwurf nichts andres zu sagen, als daß es in der That so sei, und daß man nur nicht daraus schließen dürfe, wir könnten das Böse thun, weil und damit das Gute daraus hervorgehe. Es ist im dritten Capitel, wo die Exegese die durch Rede und Gegenrede fortschreitende Darstellung so an die Gegner des Paulus und an ihn vertheilt, daß hier die Lehre vom Glauben ohne Handeln sich gegen einen solchen Einwurf zu vertheidigen scheint. Die Stelle ist zu vielfach ausgelegt, als daß uns nicht erlaubt wäre, eine eigne Meinung darüber geltend zu machen. Versuchen wir, durch eine einfache Uebertragung zu beweisen, daß Paulus hier, statt sich gegen jenen Einwurf auf eine prekäre Abschneidung zu scharfer Consequenzen zurückzuziehn, vielmehr selbst den Einwurf macht, und damit die Juden bekämpft, die beim Besitze des Gesetzes, ohne es zu erfüllen, sich beruhigen.

Das zweite Capitel hat den Juden vorgehalten, der Besitz des Gesetzes gebe ihnen kein Recht, sich für besser als die Heiden zu halten; im Gegentheil, es könne der Heide, wenn er innerlich Jude sei, den Vorzug haben.

Was ist nun, sagt Paulus, der Vorzug der Juden? Ein bedeutender, das bestreite ich gar nicht, denn vor allen Dingen, sie sind die Empfänger von Gottes Verheißungen *). Denn man denke nicht, wenn ich die Juden so eben in ihrer Schlechtigkeit, als selbst noch seit Erscheinen des Christenthums zu so großem Theil

---

*) Bei dem πρῶτον ist man in Verlegenheit gewesen, wo man die fortgesetzte Aufzählung zu finden habe. Sie fehlt hier, läßt sich aber aus dem 9ten Cap. sehr leicht ergänzen, V. 4 und 5. Ueberhaupt, wenn unsre Auslegung des 3ten und 9ten Capitels richtig ist, so zeigt sich, daß das 9te die Wiederholung des 3ten in größerer Ausführlichkeit ist.

verstockte geschildert habe, daß nach meiner Meinung diese Schlechtigkeit der Juden die große Sache des Judenthums beeinträchtigen könne — mag der Mensch doch lügen, Gottes Verheißung wird sich zum Siege hinaus führen. Aber, fährt V. 5 fort, wenn wir dies nun so denken wollten, daß Gott an den unwürdigen Juden seine Verheißungen erfüllen müßte, da denn der widersinnige Umstand einträte, daß menschliche Ungerechtigkeit es wäre, welche die göttliche Gerechtigkeit zur Erscheinung brächte — was werden wir dazu sagen? Wir werden zur Widerlegung dieser Meinung sagen, daß in diesem Falle ja Gott ungerecht wäre über Menschen zu zürnen — ich rede wie man eigentlich von diesen übermenschlichen Verhältnissen gar nicht reden könnte wenn man nicht gleich durch falsche Vordersätze sich hineinredete — aber Gott bewahre: da könnte ja, so muß ich weiter einwenden, von einem Gerichte Gottes über die Welt gar nicht mehr die Rede sein; denn, würde es heißen, das treulose Zurückbleiben der Israeliten (ψεῦσμα) hinter den mit den Verheißungen verbundenen Forderungen hat ja Gottes Ruhm, indem trotz dem Gottes Absichten zu Stande kamen, noch erhöht, und warum also sollten Sünder noch bestraft werden? Wie gesagt, Gott bewahre, und weg mit dem Gedanken, der allerdings bei solchen Vordersätzen unvermeidlich wäre, und den man freilich uns Juden, doch wohl nur verläumderischer Weise zuschreibt, dem Gedanken: laßt uns Böses thun, denn dadurch fördern wir Gottes gute Absichten. Die Sache also, fährt V. 9. fort, stellt sich nun doch anders; wir haben nichts voraus; der Vorzug, den wir vorhin anerkannten, ist nur Vorzug des Judenthums, nicht der Juden, denen vom Judenthum — so setzt V. 19. nicht ohne Bitterkeit dazu — nichts zu Gute kommt, als daß auf sie in eminenterem Sinne als auf die Heiden — nicht die Verheißung, sondern die Verdammung des Gesetzes Anwendung leidet.

Es wird uns nicht verargt werden, wenn wir durch keine weitläufigen Erörterungen die hier gegebene Auffassung der Stelle zu rechtfertigen suchen. Ist sie richtig, so ist zu ihrer Empfehlung genug gesagt. So viel

glauben wir als Thatsache zu erkennen, daß in dem ganzen Texte kein Wort ist, dem sie Zwang anthäte, das bei ihr nicht als nothwendig aus dem Gedanken hervorgehend erschiene. Wenn freilich man den Paulus nicht anders als im Hader mit einem übermächtigen Judenchristenthume denken kann, so ist es schwer von der Gewohnheit zu lassen, jede Frage die sich Paulus stellt, als Einwurf des Ebionitismus zu betrachten, der dem Paulus Consequenzen zieht. Es scheint aber hier über die in der Paulinischen Dialektik sich vorfindenden Fragen eine allgemeinere Bemerkung gestattet. Warum wird jede solche Frage sogleich als Einwurf betrachtet, den Paulus als eine wenn auch unberechtigte, doch nahe liegende Consequenz des Vorhergehenden zu fürchten hat. Eine Frage ist sehr häufig nichts weniger als der Ausdruck einer gefürchteten Consequenz, im Gegentheil öfter der Ausdruck des Bewußtseins, daß das in der Frage Enthaltene durch das eben Gesagte so recht in seinem Ungrunde dargestellt ist. Dies zeigt sich z. B. am Anfange des 6ten Capitels. Was sollen wir nun sagen? fragt Paulus; sollen wir in der Sünde beharren, etwa damit die Gnade noch mehr wachse? Man charakterisirt auch dies als Einwurf, den Paulus zu fürchten hat, weil allerdings er gesagt hat, daß die vorchristliche Sünde die Gnade Gottes in Christo als überschwänglich groß hat erscheinen lassen. Hier hätte allerdings Paulus jenen Einwurf fürchten müssen, wenn sein Bewußtsein über das Christenthum dies wäre, daß der Mensch in ihm nichts zu thun habe. Denken wir aber einmal — es wäre doch möglich — daß des Paulus Hauptgedanke und Thema sei, das Christenthum sei das Reich der That und der menschlichen Sittlichkeit, und er wolle mit dem ganzen 5ten Capitel nur darstellen, wie es nun endlich, nachdem Gott seine Langmuth aufs Höchste gespannt, und auf den Gipfel der Sünde den Gipfel der Gnade gestellt, an der Zeit sei, die Gnade, statt über uns, in uns walten zu lassen — so wird der Anfang des 6ten Cap. so wenig ein Einwurf sein, daß wir vielmehr umschreiben müssen: „Wie nun? ist es nun endlich klar, daß das Sündigen und das leichtsinnige

Bayerische Staatsbibliothek München

Vertraun auf die doch die Sünde übersteigende Gnade aufhören muß?"

Und dies ist des Paulus Meinung. Denn das Christenthum als den Stand, in dem man thatlos sich auf Gott verläßt, anzusehn, ist ihm so unmöglich, daß ihm ja vielmehr dies der bekämpfte Standpunct des Judenthums ist. Daher muß es ihm so fern liegen, dies als Consequenz seiner Darstellung anzusehn, daß er schon 5, 10 stillschweigend voraussetzt, der Mensch, sobald er Christ geworden ist, könne nun, wo er doch nicht geradezu und absolut ein Sünder sei, schon viel eher auf die fernere Gnade Gottes rechnen. Die ganze darauf folgende Lehre nun, von der in Christo uns gewordenen Rechtfertigung, ist — dies will und weiß Paulus bestimmt — eben nur darum wahr, weil die in Christo persönliche und für uns fertige Gerechtigkeit zugleich in uns als ein neues Leben der Gerechtigkeit sich darstellt. Jene im Gegensatz zu diesem zu wollen oder zu behaupten, kommt ihm gar nicht in den Sinn; so wenig wie es dem wahren Bürger einfallen kann, Recht und Gesetz im Könige so verkörpert zu sehn, daß damit die Unterthanen aufhören, Verpflichtete und Berechtigte zu sein. Im Gegentheil, das eine behauptend, weiß er damit das andre dargethan zu haben; darum schließt er das Capitel von der Rechtfertigung mit dem Satze: auf daß, wie die Sünde ein Reich des Todes beherrschte, so nun die Gnade zum Leben herrsche mittelst Gerechtigkeit, durch Jesum Christum. Da kann nicht zweifelhaft sein, daß diese Gerechtigkeit die inhärente sei; und wenn darüber noch ein Zweifel wäre, so sorgt für einen noch gründlicheren Beweis, daß im Christenthume die imputirte Gerechtigkeit zugleich inhärent sei und sein müsse, das 6te Capitel; wo Frage und Antwort nur noch eindringlicher darthun, daß nach erreichtem Gipfel der Sünde und Gnade die Sünde weder wachsen dürfe, noch — denn bei dem an Christo Theil habenden sei dies logisch unmöglich — wachsen oder bleiben könne.

Was man also als Paulinismus ansieht, dessen harte Consequenzen mit Mühe vom Apostel gegen Einwürfe der Judenchristen vertheidigt werden, ist vielmehr Ju-

denthum oder jüdische Einseitigkeit, die mit dem seiner vollendeten Klarheit gewissen Christenthume Paulus bis in ihre letzten Abstractionen angreifend verfolgt. Vielleicht indeß noch würde man sagen können, das Judenthum greife er nur an um damit den Judaismus der übrigen Apostel an der Wurzel zu treffen — man würde meine ich dies sagen können, wenn es die Werke wären, die Paulus hauptsächlich bekämpft. Man kann es aber nicht sagen, da es vielmehr die Nicht-Werke sind die er dem Judenthum vorwirft. Dies ist sein Thema. Von dem ἐπαναπαύεσθαι τῷ νόμῳ, wogegen er eifert, hebt der Römerbrief an, und mit der Liebe als des Gesetzes Erfüllung (13, 10.) schließt er den eigentlichen Lehrvortrag. Wie ist es nur möglich, daß ein solcher Brief die Absicht haben kann, jenes Judenchristenthum des Petrus und Jacobus, wie immer man sich es ausmalen mag, bekämpfen zu wollen. Daß unfreiwillig dem Verfasser des Römerbriefs, nachdem er im 2ten Capitel so laut nach Werken gerufen, der Gedanke nachher sich so wendet, die Werke der Juden zu verwerfen, die Juden auch um der Werke willen zu tadeln, entgeht uns nicht. Es ist ja das Judenthum der Widerspruch, und hat diesen innern Widerspruch mit allem Nicht-Christenthum gemein, daß das eitle und unwirksame sich Beruhigen bei dem unerreichten Theorem oder Gesetz sich zugleich verbindet mit einer übereifrigen und abergläubischen Geschäftigkeit, die aber auf den Kern der Sache nicht geht, und aus dem Kern des innern Menschen nicht kommt, die in einer Menge von Werken sich darstellt, von Werken aber die keine sind, weil es nicht Werke von Glauben zu Glauben sind.

Auch ist sehr glaublich, daß der Gedanke des Römerbriefes diese Wendung mit deshalb nahm, weil das in die Stiftungen des Paulus überall sich eindrängende unchristliche Element unter andern auch in dieser Gestalt die Wahrheit trübte. Nur aber unter andern. Wir sahen schon, daß eine andre Trübung den Apostel viel bittrer kränkte, der Libertinismus, der das Reich Gottes, auch dies wieder wie ein unerreichtes und zu thätiger Erstrebung nicht bestimmtes Theorem betrachtend, und

Bayerische Staatsbibliothek München

sich — jüdischer Weise — bei der πίστις beruhigend, in ein Reich des Essens und Trinkens verwandelte, statt in ein Reich des Maßes und der Ordnung, ja, wo es die Schonung der Schwachen, wo es die Liebe fordert, der Entsagung und Enthaltung. Wir behaupten nicht, daß diese Seite des unchristlichen Elements nothwendig überall in Jüdischer Gestalt auftrat; daß es aber der Gegensatz des Jüdischen Elements in den Gemeinden war, daß es Heidenchristenthum, daß es gesteigerter Paulinismus war, kann man nur voraussetzen, wenn man bei der Voraussetzung stehen bleibt, daß Paulus im Judaismus oberflächlicher Weise nur jenen einen Irrthum, der gar nicht der Grundirrthum ist, nur jene falsche Geschäftigkeit der Werke, die aus der falschen Sicherheit der Nicht-Werke erst hervorgeht, zu erkennen fähig war. Möge der Libertinismus heidnisch sein: der Römerbrief zeigt ja eben, wie das Judenthum, sobald es sich zu seiner Wahrheit als Christenthum nicht erhebt, in allem Wesentlichen dasselbe ist was das Heidenthum. Weiter aber: daß alles Heidnische und Unchristliche damals zunächst in jüdischer Gestalt auftrat, gewannen wir schon als allgemeine Regel. Daß aber der Libertinismus Grundzug des die Apostolischen Kirchen trübenden Judaismus ist, werden wir in andern Briefen des Paulus noch gründlicher sehen. Für den Römerbrief, denke ich, ist es schon dadurch nicht unwahrscheinlich, daß Paulus von der Betrachtung des Judenthums ausgeht, für welche der Jude ein Sittenprediger gegen Diebstahl und Ehebruch ist, der selber stiehlt und Ehe bricht (2, 21.).

Und dieser von Paulus im Römerbriefe bekämpfte Judaismus soll das Urchristenthum sein? ein Christenthum Jesu von Nazareth und seiner Jünger und Brüder, dem gegenüber Paulus sich als Inhaber eines Höheren weiß? ein Ebionitismus der mit gutem Willen und redlichem Wahrheitssinne nur in seiner Beschränktheit dem nächsten von der Geschichte geforderten Fortschritte sich widersetzt? Betrachten wir noch das letzte, was dem widerstreitet. Paulus macht sich in Rom auf Gegner gefaßt. Wenn wir das sogenannte Judenchristenthum als bestimmte Partei zu Rom nicht für bewiesen halten, so

Bayerische Staatsbibliothek München

erkennen wir doch Parteimacher, judaisirende Gegner, von denen wir freilich nicht einmal wissen, wie viele ihrer getauft, wie viele ungetauft sich eindrängten. Diese Gegner nun, lassen sie sich in der Stellung denken, die das Judenchristenthum haben müßte, wenn es jene sich höherer speculativerer Fassung der christlichen Wahrheit widersetzende Beschränktheit wäre? Paulus denkt sie anders. Sein Evangelium vielmehr ist das schlichte, einfache, gegen das er den Vorwurf der Beschränktheit und unspeculativen Einfachheit fürchten müßte, wenn es nicht eine andre Kraft wäre, die in der Predigt vom Glauben und der That sich verbürge. Fürchten müßte, aber auch fürchten muß, sofern die Gegner für seine Einfachheit, für seinen Ebionitismus keinen Sinn haben. Es ist ein Wagniß unter die Römischen Speculanten zu treten: ich schäme mich des Evangeliums nicht, sagt er (1, 16) — als hätte er sich doch erst darüber Rechenschaft geben müssen, daß der Mangel an speculativer Tiefe nur scheinbar sei.

Hier sei denn erlaubt, zugleich auf das von der Kritik freilich weggeschnittene 15te Cap. zu verweisen, auf die Gnosis nämlich, die im 14ten V. Paulus den Römern zuspricht, höflich, wie man sieht, gewissen Ansprüchen nachgebend, nicht ohne leise Andeutung, als wolle das, dessen die Römer sich rühmen, ihm wie eine glänzende Außenseite ohne soliden Gehalt erscheinen. Tragen wir hier in die Worte zu viel hinein? Wohl möglich, wir nehmen indeß das Hineingetragene wenigstens aus den übrigen Paulinischen Briefen, den Korintherbriefen namentlich. Vielleicht, daß wenn wir bei den Korinthern jene jüdisch = heidnische Gnosis falscher Christusprediger beobachtet haben, an welcher die Palästinensischen Apostel sämmtlich so unschuldig und unschuldiger noch als Paulus sind, es alsdann jedem, der auf das 15te Capitel des Römerbriefes zurücksieht, nahe liegen wird, was es mit dem Judenchristenthum zu Rom für Bewandtniß habe, hier zwischen den Zeilen zu lesen. War schon im Osten die Mission eine Sache, die den göttlich Berufenen mit allzu großer Bereitwilligkeit von Schwärmen Unberufener fast aus den Händen gespielt wurde; so brauchte

in den fernen Westen die Predigt von Jesu kaum gedrungen zu sein, um jeden, der einmal in seinem Leben über den Messiasbegriff nachgedacht und philosophirt hatte, auf den Einfall zu bringen, — selbst wenn er von Jesu wenig oder nichts wußte, vielleicht gar nichts wissen wollte — auf den Einfall, daß es den hier im Namen Christi sich Begegnenden eigentlich darum zu thun sei, sich durch seine Philosopheme von Christo und andern gelehrten Dingen beglücken zu lassen. Was hier nun, bevor an Paulus, Petrus oder Jacobus gedacht wurde, guter und schlechter Wille wird angerichtet haben, wenn doch unter des Paulus Augen noch später, wie er seinen Philippern schreibt, zu Rom die Christuspredigt in allen möglichen Arten ausgeboten wurde, kann jeder sich denken. Wie Judaismus hier die christliche Wahrheit trüben mußte, sieht man wohl: so sehr, und so bis zur Verwirrung aller scharfen Grenzlinien zwischen Kirche und Synagoge, daß Paulus schon darum den sehr entschieden auch für die Synagoge berechneten Brief nichts desto weniger getrost an die Christen allein addressiren, und dennoch sicher auf Lesung desselben von Seiten der Juden rechnen konnte. Wie wenig aber mit dem Urchristenthum solcher Judaismus und solche Jüdische Gnosis zu schaffen hat; wie spurlos in diesem Getreibe zahlloser Christenthümer eine etwaige Differenz des Paulus und Petrus, selbst wenn von ihr damals zu Rom auch nur die Rede war, verschwinden mußte, wird dann auch dem zu höherer Kritik nicht Befähigten so einleuchtend sein, daß derjenige ihm scheinen muß ein Gespensterseher zu sein, der im Römerbriefe einen Kampf des Paulinismus wider das Christenthum der sogenannten Judenapostel finden wollte.

Paulus und seine Gegner in den Corinther-Briefen.

Die Gnosis ethnisirenden Judenthums zu betrachten, wie sie mit ihren Theorien vom Christus in die Stiftung Jesu Christi unberufen sich eindrängt, gehen wir verabredetermaßen zur Untersuchung der Corintherbriefe und der dort bekämpften sogenannten Christuspartei über. Natürlich werden auch hier die v. Baurschen Forschungen vor allem in Beziehung zu nehmen sein. Nicht nur wegen der bedeutenden Abweichung von seiner Ansicht, die wir auch in diesem Puncte uns erlauben werden, indem uns als heidnisches Judenthum erscheinen wird, was ihm als Urchristenthum; sondern ganz vorzüglich deshalb, weil es die Entdeckungen v. Baur's über die Corinthische Christuspartei sind, von welchen ab die ganze Kritik der Tübinger, mit der wir uns beschäftigen, ihren Ausgang genommen hat. Auf jene Abhandlung von **1831** haben wir zurückzugehn: „die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom."

Vier Parteien, sagt v. Baur, gab es nach **1** Cor. **1, 11** in der Corinthischen Kirche, die des Paulus, Apollos, Kephas, Christus. Drei sind nach denjenigen Lehrern, auf deren Unterricht jede in ihrer Eigenthümlichkeit sich berief, charakterisirt. Daß auch die vierte sich nach Christo deshalb nannte, weil sie von ihm unmittelbar, oder von einem seiner unmittelbarsten Angehörigen für ihn gewonnen zu sein sich rühmte, sei bereits von Ziegler aufgestellt worden; sehr unbestimmt jedoch, so daß eine Berechtigung, sie von der Kephaspartei zu unterscheiden, nicht einleuchten wollte. Die Storrsche Hypothese fand

als denjenigen, der noch unmittelbarer als Petrus zu Christo gehörte, den Bruder des Herrn Jacobus. Auf diese Stellung der Christuspartei wurde es gedeutet, daß **1** Cor. **9, 5** und **15, 7** die Brüder des Herrn besonders genannt und **II. 5, 16** das Christum dem Fleische nach kennen getadelt wird. Flatt, Bertholdt, Hug, Heydenreich traten bei. Indessen sei, sagt v. Baur, in den angeführten Stellen eine solche Beziehung nicht erweislich. Es spreche ganz besonders aber gegen die Storrsche Hypothese dies, daß eine solche Partei analoger Weise nicht Christiner, sondern Jacobiner hätte heißen müssen; sollte aber doch die Person Christi den Namen hergeben, so heiße er in Beziehung auf Verwandtschaftsverhältnisse nicht Christus, sondern Jesus oder Kyrios, so daß wir statt der Christiner vielmehr Jesuiten haben müßten.

Dieser Hypothese gegenüber stehe die Eichhornsche, von den ihr folgenden Gelehrten mannichfacher als die Storrsche, aus- und umgebildet. Ihr zufolge ist die Benennung der vierten Partei den übrigen Namen nicht analog, Christus nicht als unmittelbarer Lehrer seiner Partei Namen gebend; denn wie kamen so viele Corinther je nach Jerusalem? Der Name lasse vielmehr schließen, daß die Partei ohne besondres Haupt, daher neutral war, und daß sie demnach mit Christo durch keinen Lehrer in Verbindung stand, sondern durch Eichhorn's Urevangelium. Letzteres nun überließ dem Erfinder Pott, und hielt sich nur an den ersten Theil der Hypothese: die Christiner seien die neutralen, als solche von Paulus selbst belobt (**I. 3, 22**), denn Paulus, Apollos, Kephas, alles sei ihr, sie selbst aber Christi. An Stelle des Eichhornschen Urevangeliums setzte Pott die Lehre jener drei, ohne einseitige Bevorzugung. Wie **I. 3, 22** gesagt sei: ihr seid Christi, so spreche Paulus **1, 12** das: Ich bin Christi, als Satz der Christiner aus. Indessen, wendet v. Baur ein, wenn das: ihr seid Christi **3, 22** von Paulus im rechten Sinne gemeint sei, so fordre doch **1, 12** der Zusammenhang, das: ich bin Christi, so gut wie das: ich bin Pauli u. s. w. im Sinne einer Secte zu nehmen. So modificirt werde die Eichhornsche Hypothese zur Neanderschen, wonach die Christiner sich im hochmüthigen

Freiheitsdünkel einen eignen Christus schaffen, sich von dem Ansehn der auserwählten und erleuchteten Zeugen des Evangeliums unabhängig machen, und deshalb sich die alleinigen Christusjünger nennen. So Neander, ohne v. Baur'n zu befriedigen, denn es mußte doch auch ihr Verhältniß zu Christo, sagt v. Baur, auf irgend eine ähnliche Weise wie bei den andern Secten vermittelt sein, und über diese lasse uns Neander im Dunkeln.

Also sei zu einer Andeutung von J. E. Chr. Schmidt zu flüchten, und weil die Apollonische und Paulinische im Grunde nur Eine Partei, so auch mit geringer innerer Differenz die des Kephas und des Christus, als Eine zu betrachten. Paulinische und Apollonische sei aber eine, weil zwar auf die Apollonier der Tadel des Paulus gegen die Weisheit der Welt mit Recht vorzugsweise bezogen wird, indessen doch dieser Mangel ächt christlicher Weisheit einen Vorwurf gegen die Korinther überhaupt auf der damaligen Stufe ihres geistigen Lebens bilde; daher die Differenz der beiden Parteien, die ihre unter sich ganz einigen Lehrer zu Sectenhäuptern machten, keine so wesentliche und dogmatisch fixirte gewesen sein könne. Auch nenne Paulus **I. 1, 12** vier Parteien statt zweier vielleicht nur, um dadurch den in der Corinthischen Gemeinde herrschenden Parteigeist zu schildern, der sich in der Vervielfältigung von Sectennamen gefiel, die zwar verschiedene Farben und Schattirungen, aber nicht gerade verschiedene Parteien bezeichneten.

Auf den Hauptgegensatz also zwischen der paulinischen und petrinischen Partei komme es an. Daß nun die Korinthischen Petriner besondre Eiferer für das Mosaische Gesetz waren, sei von Heydenreich ohne Grund angenommen; denn dagegen streite Paulus wohl im Galaterbriefe, nicht aber hier, denn **II. 3** werde zwar altes und neues Testament, Schrift und Geist unterschieden, doch deute dies nur auf Judaismus überhaupt, dem die Herrlichkeit des Herrn noch nicht eingeleuchtet habe. Auch nicht im Sadducäismus liege, wie Grotius vermuthe, das Jüdische der Korinthischen Petriner; denn die Unsterblichkeits-Leugner **I. 15** sind, so sagt v. Baur, ohne Zweifel Heidenchristen, eine Verbindung des Sadducäismus mit

dem Christenthume nicht historisch nachweisbar, auch nach Neander hier kein Anschließungspunct denkbar; Griechischer Materialismus, auf welchen auch die wiederholt gescholtene Unzucht, besonders aber I. 15, 32 deute, sei immer noch empfänglicher dafür, als der so streng dogmatisch abgeschlossene Sadducäismus gewesen.

Also nicht das Gesetz bilde die Differenz zwischen Korinthischem Petrinismus und Paulinismus, und also sei es keine willkürliche Voraussetzung, dieselbe habe darin bestanden, daß man den Paulus als legitimen Apostel deshalb nicht anerkannte, weil er nicht in demselben Sinne wie Petrus, Jacobus und die übrigen Apostel *τοῦ Χριςοῦ* war, nicht wie diese in derselben unmittelbaren Verbindung mit Jesus während seines Lebens auf Erden stund. Falsche Apostel also — denn so heißen sie II. 11, 13, und Petrus, der nicht nach Korinth gekommen war, konnte an ihnen keinen Antheil haben — die unter Heidenchristen ihren Eifer für das Gesetz — denn die Triebfeder war dieser allerdings — in Verkleinerung des Heidenapostels kleideten, nannten ihre Partei die des Petrus, weil Petrus unter den Judenaposteln den Primat hatte; des Christus aber, weil sie die unmittelbare Verbindung mit Christus als Hauptmerkmal des ächten apostolischen Ansehns aufstellten; Christi aber und nicht Jesu, um als vollgültige mittheilende Organe des messianischen Glücks und Segens, des höheren Lebens, dessen Princip Christus der Erlöser sei, nur solche zu bezeichnen, die alles was dazu gehört, aus der unmittelbarsten Ueberlieferung, aus einer äußerlich und thatsächlich nachweisbaren Verbindung mit der Person Jesu empfangen hatten.

Beziehungen auf diese Christiner weist nun in den Briefen v. Baur mannichfach nach. Im 1sten bis 4ten Cap. des ersten Briefes zeige Paulus mehrfach, wie auch er Christi, wie er ihr Führer zu Christo (4, 15) sei; 9, 1, wie auch er den Herrn gesehn, und so gut als Kephas (V. 5.) apostolische Macht habe; 15, 11 sei eine Andeutung des Unterschiedes, der von einer gewissen Seite her so gerne zwischen ihm und den übrigen Aposteln geltend gemacht werde. Reicher noch an Beziehungen sei der zweite Brief. 5, 16 müsse *κατὰ σάρκα* auf eine von

Paulus bekämpfte Ansicht der Vermittelung mit Christo deuten, und zwar nicht blos nach Wetstein auf die Ansicht, daß die äußere Verbindung mit Jesu entscheide, sondern da σάρξ das durch Abstammung und Nationalleben bestimmte Leben des Einzelnen sei, und da οὐδείς nur wegen der persönlichen Beziehung des ζῆν Χριςῷ V. 15. für οὐδέν steht, und da unmöglich es die äußere Persönlichkeit Jesu ist, die Paulus für gleichgültig erklären könnte, da er vielmehr den Gekreuzigten zum Angelpuncte der Lehre macht, und es auch nicht κατὰ σάρκα Ἰησοῦν heißt, und da εἰ ἐγνώκαμεν nicht hypothetisch gesagt ist — so sei der Sinn: wenn es ja auch der Fall war, daß ich früher keinen andern Messias kannte als den des Judenthums, einen solchen, der mir alle meiner Nation eignen Vorurteile und sinnlichen Neigungen ließ, und nicht im Stande war, mich auf die neue Stufe des geistigen Lebens zu erheben auf welcher ich jetzt stehe, so kann ich doch jetzt diesen Begriff des Messias nicht mehr als den wahren anerkennen. Einen allzu jüdisch nationalen Messias werfe er also hier den Gegnern vor.

II. 10, 7 sei so gemeint: Wenn einer so zuversichtlich von sich behauptet ein ächter Jünger Christi zu sein, und nach seiner subjectiven Meinung, weil er einmal die Sache so ansehn zu müssen glaubt (dieser Nebenbegriff liege sowohl in ἑαυτῷ als auch in πρόσωπον, das den Begriff des von persönlichen Rücksichten Abhängigen, Subjectiven enthält), als das eigentliche Merkmal der Verbindung mit Christo die äußere Verbindung setzt, so muß er hinwieder auch mir das Recht zugestehn, die wahre Verbindung nach einem andern Merkmal, das ich für das wahre halte, zu bestimmen. Dies Merkmal sei nach dem Folgenden die οἰκοδομή, das ächt Christliche seiner Wirksamkeit.

17, 5 seien die ὑπερλίαν ἀπόστολοι die palästinensischen Judenapostel, da auf sie die ψευδαπόστολοι V. 13 sich beriefen; ὑπερλίαν, weil die Gegner ihre Autorität überschätzten, wie Gal. 2, 9 δοκοῦντες στύλοι εἶναι. Nicht weniger richte sich 11, 22 gegen die Pseudapostel, denen Paulus sowohl in äußern Vorzügen, als auch — was ihnen noch wahnsinniger vorkommen wür-

de — im Dienste Christi gleich sei. Cap. 12 rühme sich Paulus der innern Erfahrungen, nicht weil ein Gleiches die Gegner thaten, sondern weil er diese Visionen, so wie jene erste ihm gewordene Erscheinung Christi in Eine Classe rechnend doch seinerseits alle diese für gleichen Werthes mit dem persönlichen Umgange mit Christo erklären wolle. So weit für die Hypothese die Nachweisungen aus den Briefen an die Corinther.

Aehnliche auf die σάρξ vertrauende judaisirende Gegner nun bekämpfe der Philipperbrief (3, 1 f.), besonders der an die Galater, wo die judenchristlichen Apostel στύλοι im Sinne der Gegner genannt seien, was an die sieben Säulen der Welt erinnere, wie in den Clementinen (hom. 18, 14) die Patriarchen heißen, vergl. Sprüche 9, 1 und Weisheit Sal. 7, 27. Denn Gal. 1 und 2 werde die Selbständigkeit des Paulinischen Apostolats durch Leugnung jedes Unterrichts von Seiten der Jünger und Hervorheben der ihm von Petrus zu Theil gewordenen Anerkennung erwiesen.

So hatten sich, dies ist das v. Baur'sche Resultat, schon in jenen ersten Zeiten, in welchen das Christenthum kaum erst die engern Grenzen des Judenthums zu überschreiten begonnen hatte, zwei entgegengesetzte Parteien gebildet. Von Jerusalem aus gingen jene Gegner des Paulus, auf Petrus und Jacobus Autorität sich berufend, so wenig sich auch denken läßt, daß diese selbst deren Grundsätze billigten und vergebliche Emissäre dieser Art anerkennen konnten. Sie begegnen uns wieder in den Ebioniten, denen Epiphanius unzählige Schmähungen des Paulus Schuld giebt; sein apostolisches Ansehn zu vernichten seien auch die Clementinen bemüht. Die Paulinischen Briefe, setzt unser Schriftsteller hinzu, an die Korinther und Galater auf der einen und die Clementinen auf der andern Seite bezeichnen die äußersten Puncte, an welchen die in der ältesten Kirche gegen Paulus erhobene Polemik, der Gegensatz des paulinischen und petrinischen Christenthums fixirt werden kann.

So weit über die Gegner des Paulus in den Corintherbriefen jene Abhandlung, von welcher aus die Tübinger Forschung nach und nach dazu gelangte, den An-

tipaulinismus als ursprüngliche, niedrigere Gestalt des Christenthums anzusehn. Vergleicht man diesen Ausgang mit dem, was so eben als das v. Baur'sche Ergebniß der Korintherbriefe mitgetheilt wurde, so kann hier mancher auf den Einfall kommen, über den seltsamen Gang menschlicher Dinge zu klagen, daß sich aus einer kleinen Unvorsichtigkeit ein ungeheures Netz der Selbsttäuschung webt. Was nämlich das mit nicht geringen Hebeln zu Tage geförderte Resultat, und zwar das alleinige, jener Untersuchung ist, das Resultat daß die zu Corinth mit Unrecht sich nach Petrus Nennenden und die zu Corinth mit Unrecht sich vorzugsweise nach Christus Nennenden so ziemlich desselben Geistes Kinder waren, hat durch das kleine Versehen, daß der als unberechtigt anerkannte Name Petrinismus dennoch beibehalten wurde, sich in den Satz verwandelt, es sei der Antipaulinismus in der ganzen alten Kirche wirklicher Petrinismus gewesen. Dies in der That ist wunderbar. Denn wenn irgend zwischen beiden Gedanken eine Beziehung stattfindet, so ist es nicht die, daß einer aus dem andern hervorgeht, sondern daß der erste die Widerlegung des an seine Stelle geschobenen zweiten ist. Bekanntlich ist es ein sehr einfaches Axiom, daß wenn von zwei einander gleichen Größen eine einer dritten ungleich ist, auch die andre der dritten ungleich ist. Waren daher Pseudopetrinismus und Christinismus — oder wir können diesen auch sogleich Clementinismus, Ebionitismus, Antipaulinismus überhaupt nennen — einander gleich, so war, so gewiß Pseudopetrinismus dem Petrinismus ungleich ist, jede Möglichkeit ausgeschlossen, den Christinismus und alle seine im ersten und zweiten Jahrhunderte aufgespürten Metamorphosen mit petrinischem Christenthum irgend zu verwechseln.

Daß die auf Petrus sich Berufenden in Korinth sich fälschlich auf ihn beriefen, erkennt v. Baur mehrfach an, selbst dafür die Belegstellen herbeibringend. Ist ihm nun später dies Anerkenntniß bedenklich geworden? oder war von Anfang an dasselbe nicht gar sehr ernstlich gemeint? Dann thut es uns nur leid, daß es ganz ernstlich ausgesprochen worden ist: „So wenig sich auch denken läßt," dies sind die Worte, „daß Petrus und Jaco-

dus selbst deren Grundsätze billigten und vorgebliche Emissäre dieser Art anerkennen konnten.“ Hier ist für den Leser ein sehr mißlicher Umstand. Wenn von einer gewissen Anschauung von Thatsachen aus, bei welcher eine wesentliche Seite der Verhältnisse vernachlässigt wird, wichtige Consequenzen und Hypothesen entwickelt werden, so kann der Leser immer noch von Glück sagen, wenn nur recht schroff und entschieden jene einseitige Ansicht vorangestellt wird. Dann weiß er bei geringer Vorsicht sofort, woran er ist; er wird der Entwickelung folgen, er wird ihr, wenn sie scharfsinnig ist, manches Gute entnehmen, aber er wird von Anfang an, was an ihr einseitig, der einseitigen Grundlage wegen, ist, ergänzen und berichtigen. Baur aber gewährt uns diesen Vortheil nicht, ein Uebelstand, den wir um so drückender empfinden, als wir um Abhülfe desselben nicht einmal bitten können; denn wir müßten den Schriftsteller bitten um Verleugnung des Wahrheitssinnes, der, obgleich erfüllt von weitgreifenden, kühnen aber auf einseitigen Voraussetzungen beruhenden Hypothesen, sobald er diese Voraussetzungen in wenig Worten hinzustellen beabsichtigt, sich nicht versagen kann, auch jene Seite des Thatbestandes, welche sich in seiner Entwickelung vernachlässigt finden wird, nicht ganz unerwähnt zu lassen, sondern, wenn auch nur schwach beleuchtet, wenn auch durch ein „Zwar,“ durch ein „So wenig auch“ in Schatten gestellt, in den Rahmen der Skizze mit aufzunehmen.

Wie dem sei — daß in der ganzen Erörterung über die Korintherbriefe, wie sie hier im Auszuge ist mitgetheilt worden, kein Wort, keine Silbe des Beweises liegt, als sei der Gegensatz den hier und anderwärts Paulus zu bekämpfen hat, das Urchristenthum der übrigen Apostel — das liegt auf der Hand. Nur der Schein, der auch ohne und vor der v. Baur'schen Abhandlung bei oberflächlicher Betrachtung blenden konnte, als könne doch hinter dem Vorgeben der Pseudapostel mehr Wahres als Paulus anerkennt, verborgen liegen — nur dieser ohnehin vorhandene Schein verfolgt uns durch die ganze Abhandlung deshalb, weil allerdings zur Widerlegung desselben — und wer könnte diese Selbstverleugnung for-

dern — durch v. Baur ebenfalls nichts geschehn ist. Aber verstärkt hat er ihn nicht: es ist nur der alte Schein, den nun einmal das Vorgeben der falschen Apostel nach dem Kanon **Calumniare audacter,** und — ganz unleugbar auch — die Schwäche der palästinensischen Apostel, auf die wir anderweit zu reden kommen, die Schwäche mit der sie das ihnen mit Paulus gemeinsame christliche Princip vertraten, verschuldet hat. Indirect und unbeabsichtigt gereicht zur Abschwächung dieses Scheines in den Augen eines sorgfältig Benutzenden der v. Baur'sche Erweis des Zusammenhangs von Petrinismus und Christinismus in sofern, als die Vermuthung, auf welche v. Baur unter andern kommt, es sei die Verkleinerung des Paulinischen Ansehns durch Hervorhebung der übrigen Apostel nur ostensibles Mittel für die sich nicht hervorwagenden auf Ausbreitung des Mosaismus gehenden Hauptzwecke gewesen, das Mißtraun steigert, das wir in die Aussagen der falschen Petriner bei allem Scheine, so lange wir irgend noch Kritiker sind, von vorn herein setzen müssen. Dies also zur Abschwächung; zur Verstärkung aber nichts; und wenn wir nun die v. Baur'sche Abhandlung über die Christuspartei im Verlaufe der Jahre in den Augen des Verfassers, in den Augen der Schüler wie in den Augen der Gegner zu dem Ruhme gelangen sehen, Grundlage der Theorie von einem Antipaulinischen Urchristenthum zu sein, so können wir zur Erklärung dieses seltsamen Irrthums nichts beibringen als etwa dies: sie stellte die Pseudopetriner der Apostolischen Zeit mit pseudopetrinischen Producten der Folgezeit zusammen, lenkte durch die überraschende Menge von falschem Petrinismus die Aufmerksamkeit von der sonst sehr natürlichen Frage, wodurch dieser vom ächten sich unterscheide? ab — man weiß ja, wenn ein Markt mit Surrogaten überführt wird, muß die Nachfrage nach ächter Waare flau werden — vermied überdem nicht sorgfältig genug, wie doch hier um so dringenderes Bedürfniß war, die Verwechselung, gestattete selbst dem falschen Petrinismus, seinen angemaßten Namen fortzuführen und beschäftigte sich schließlich mit der Tradition vom Zusammensein des Paulus und Petrus in Rom, welches sie

leugnete. So lose zusammengewoben war das „Netz,“ in welches von jener Zeit ab die Tübingische Kritik sich einspann. Aber so wunderlich sind, bei aller Methode, die menschlichen Gedanken, daß selbst die versuchte Widerlegung der Sage vom Petrus in Rom später als gewichtvoll für die Identität des Antipaulinismus und des Petrinismus erschien, während doch im Gegentheil, je ferner Petrus von Rom gehalten wird, um so weniger Grund ist, jenen Wust von Ebionitismus, den man nach Rom zusammengetragen, ihm in die Schuhe zu schieben.

Kehren wir zu der Korinthischen Christuspartei zurück, so sieht man leicht, daß eigentlich in Bezug auf unsre Aufgabe, den Unterschied zwischen Antipaulinismus und Urchristenthum zu vertheidigen, uns die v. Baursche Untersuchung über jene gar nichts Neues zu thun giebt. Im Gegentheil haben wir nur, was er für unsern Zweck Förderliches, wie bemerkt, absichtlos beigetragen hat, dankbar hinzunehmen. Indeß die Dankbarkeit nimmt nicht blos, sie sucht zu geben. Wir müssen versuchen mit dem Empfangenen zu wuchern. Der vereinigte Pseudopetrinismus und Christinismus soll sich uns wo möglich zu noch klarerer Anschauung gestalten; hat v. Baur aus den vier Corinthischen Parteien zwei gemacht, und dadurch einen Gegensatz des parteiischen Paulinismus und des parteiischen Petrinismus in das apostolische Christenthum hineingetragen, so reduciren wir die Zahl der Parteien auf eins; zeigen, daß falscher Paulinismus vom falschen Petrinismus durch eben so schwache Nüancen, wie der letztere vom Christinismus, unterschieden ist; und setzen diese eine Partei dem einen Christenthume entgegen, an welches v. Baur gar nicht gedacht hat, und welches wir auch wirklich erst durch Ausscheiden alles Parteiischen als reinen Petrinismus und Paulinismus erhalten können. Vorerst müssen wir auf das, was nach **1831** über den Christinismus von den Gelehrten gesagt worden ist, einen Blick werfen, indem an diesen weiteren Forschungen auch die Tübingische Kritik sich betheiligte.

Im Jahre **1836** gab v. Baur „einige weitere Bemerkungen über die Christuspartei“ (Tüb. Ztschrift. Hft. 4). Das seit jener ersten Abhandlung von Andern Bei-

gebrachte verwarf er. Es hatte Neander (Gesch. der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel **1832**) den Christinismus, als jene hochmüthige Erhebung über apostolisches Ansehn, aus einer hellenisch philosophischen Richtung erklärt, damit gewissermaßen ergänzend. was an seiner Hypothese v. Baur vermißt hatte; er bestimmte ja damit, in welcher Art sich die Christiner mit ihrem Christus nach seiner Ansicht vermittelten. Baur sprach jedoch nun der Ansicht innere und äußere Wahrscheinlichkeit ab. Keine Secte der ersten Jahrhunderte, sagt er, selbst der freisinnige Marcion nicht, entschlug sich der apostolischen Beglaubigung gänzlich; man erdichtete sie lieber. Valentin berief sich auf Theodas, Vertrauten des Petrus; Basilides auf Glaukias, Hermeneus des Paulus. Ferner sei für hellenischen Synkretismus, der Christum nur etwa als den Höheren zu Sokrates und andern stellte, der Name *τοῦ Χριστοῦ* sehr unpassend, weil damals noch durchaus das Judenthum es war, oder der Proselytismus, oder die Bekanntschaft mit dem alten Testament, was zum Christenthume den Uebergang bildete; selbst noch bei Justin, Tatian und ähnlichen. Die äußere Wahrscheinlichkeit aber fehle der Neanderschen Hypothese, weil in den Corintherbriefen gegen diese gefährlichste Secte höchstens eine indirecte Polemik zu finden sei, und weil nicht nur die göttliche Autorität Christi, sondern auch die Anerkennung wenigstens einiger Apostel bei allen Parteien gleichmäßig von Paulus vorausgesetzt werde.

Rückert habe deshalb die Neandersche Vermuthung dahin modificirt, daß die Christiner, allerdings die Apostel verachtend, Christum für den Herrn erklärten. An dieser Ansicht vermißt aber v. Baur wieder alle Bestimmung über die Art der Beziehung auf Christum; es falle dadurch jedes Eigenthümliche, und es komme so die Eichhornsche Hypothese im Kreislaufe auf die Meinung Potts zurück, nach welchem die Christiner eben nicht Partei waren.

Billroth allein hatte v. Baur's Ansicht ergriffen, mit dem Bemerken jedoch, daß nach **2** Cor. **10, 7** nur die Lehrer und die ihnen am nächsten Stehenden, Uebermü-

thigsten sich Christen genannt, die andern sich mit dem Namen des Kephas begnügt hätten. Dies billigte der Urheber der Hypothese, und zeigte nun nur wiederholt, wie jetzt der Inhalt der Briefe sich aufs schönste erkläre. **I. 1, 12** bis **4, 21** sei gegen Pauliner und Apollonier gerichtet, und gedenke eines jüdischen Widerstandes gar nicht, wohl aber habe ihn der Briefsteller schon fortwährend im Sinne; denn **4, 6** sei auf den ganzen Abschnitt von **1, 12** ab zu beziehen, und die *διάκονοι* **I. 3, 5** eben so wie **II. 11, 23** ein Seitenblick auf die Petriner. Von **4, 21** ab folge die indirecte, von **9, 1** die directe; die schärfste Polemik aber erst im zweiten Briefe. — Die Hauptsache aber auch bei der so modificirten Ansicht sei, daß der wahre Grund der Opposition vom Judaismus ausging.

Nach diesen Bemerkungen stand ein neuer Gegner der v. Baurschen Hypothese auf, Schenkel in Basel,*) dessen Leistungen v. Baur in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik (Jahrgang **1839**) gänzlich verwerfend beurteilte. Daß die Schenkelsche Ansicht, wonach die Christiner bei Verschmähung aller Apostel mit einem spiritualen Christus durch himmlische Offenbarungen sich vermittelten, nach der v. Baurschen Classification der Eichhornschen Hypothese zugehöre, ist klar; es konnte auch v. Baur weniger die Hypothese selbst, die er längst abgewiesen, als die neuen Schenkelschen Argumente seiner Prüfung unterwerfen. Er zeigte das Unpassende der von letzterem aus der alten Kirche zusammengetragenen scheinbaren Analogien, und wie namentlich in Corinth das judaistische und materialistische Element von Schenkel eben so sehr wie in den Christinern verkannt werde; wie dagegen Marcions Beispiel nicht passe, weil er eben Paulus nicht verworfen, sein Doketismus aber mit seinem Dualismus so eng zusammenhänge, daß er dem Spiritualismus der Corinther, den Schenkel erfinde, nicht zur Seite gestellt werden dürfe. Den Brief des Clemens Romanus an die Corinther herbeizuziehn, sei nicht so neu

*) De ecclesia Corinthia primaeva factionibus turbata. 1838.

als Schenkel sich rühme; doch habe derselbe die kritische Frage in Betreff dieses Briefs, bei welchem es sich vor allem um die in mancher Beziehung zweifelhafte Person des Römischen Clemens handle, nicht so vielseitig erwogen, als für den Zweck seiner Untersuchung nöthig gewesen.

Baur hatte auch jetzt seine Ansicht vergebens vertheidigt. Schenkeln folgte Goldhorn und Dähne, beide unabhängig von ihm und von einander, in der Beweisführung ganz abweichend, aber der Sache nach fast übereinstimmend, nur daß Dähne die bisherige Gestalt der Hypothese für ungenügend hielt, so lange man nicht die Christinischen Visionen auf Offenbarungen eines innern Christus deute. De Wette hatte die Schenkelsche Hypothese wie ein Licht in der Nacht begrüßt, sein neustes Urteil lautete dahin *): „Die christinische Partei und die Gegner des Paulus zu Corinth hat man zu Judenchristen machen wollen; aber die wahrscheinlichste Hypothese ist die, daß die Letzteren vorgaben mit Christo (wie der Apostel selbst) in einem unmittelbaren Umgange (durch Gesichte und Inspiration) zu stehn, und daß sie darum das Ansehn aller Apostel verwarfen." Fügen wir noch hinzu, daß Becker (Altona 1842) über die Parteiungen in der Gemeinde zu Korinth ein Buch geschrieben, worin er der Vermuthung von der Abhängigkeit der Christiner von den Petrinern durch historisch genetische Vermuthungen zu Hülfe kam, und daß neuerdings auch mit dem Apollos die Christiner in nähere Verbindung gesetzt worden sind, so haben wir die Summa dessen, was die am Christinismus sich übende Kunst des Vermuthens zu Tage gefördert hat.

Werden wir nun neben diese Hypothesen eine neue stellen? oder werden wir, durch so viele widerstreitende Hypothesen abgeschreckt, an der Möglichkeit über jene Korinthische Erscheinung ins Klare zu kommen, verzweifeln? Aber vielleicht hat auch die Masse der Hypothesen, deren jede etwas unleugbar Thatsächliches herausgreift, und diesem etwas aus eigner Erfindung hinzufügt, uns belehrt,

*) Einleitung ins N. T. 4te Ausgabe.

daß über den Christlnismus Thatsächliches in solcher Fülle vorliegt, daß alle Zusätze durch Vermuthung ganz entbehrlich sind. Es käme vielleicht nur darauf an, das Thatsächliche, was der eine herausgegriffen, über dem was der andre fand, nicht zu vernachlässigen. Die seltsame Erscheinung, daß keiner die Thatsachen in vollem Umfange benutzte, kommt vielleicht nur daher, weil diese Thatsachen theilweise einen einander widerstrebenden Charakter haben, und man, widerstreitende Elemente im Christinismus vereinigt zu finden — es wäre schwer zu sagen aus welchem zwingenden Grunde — sich scheute — Judaismus und Ethnicismus, Spiritualismus und Materialismus, hochmüthige des gesammten Apostolats sich entschlagende Selbstüberschätzung neben einer den Paulus verkleinernden Voranstellung derer die Jesum gekannt hatten: seien dies Gegensätze und Extreme, so verbietet doch wahrlich die Erfahrung der Geschichte nicht, in excentrischen Menschen Extreme vereinigt zu finden. In keinem Falle aber gewinnen wir dadurch, daß wir die eine Seite des Gegensatzes ausschließlich dem Christinismus zuerkennend, im Geiste der bei ihnen vorgefundenen Züge weiter vermuthend, durch neue Züge das Bild zu vervollständigen suchen. Noch viel willkürlicher als die Voraussetzung, daß das Widerstreitende nicht auch könne in ihnen gewesen sein, ist ja die Voraussetzung, daß das aus dem zunächst in ihnen erkannten Principe an sich vielleicht Folgende in ihnen auch müsse gelegen haben. Die Geschichte der Wahrheiten und Irrthümer, oder besser die Geschichte überhaupt, würde schwerlich zu ihrem Schaden handeln, wenn sie alles Vermuthens sich enthaltend niemals ein nicht Ueberliefertes folgern wollte — denn jede Erscheinung ist eine eigenthümliche, und braucht, wenn sie andern theilweise ähnlich ist, darum nicht in allem mit ihnen zu stimmen — noch ein Ueberliefertes deshalb blos, weil es bei ähnlichen Erscheinungen sich gerade nicht findet, bezweifeln. Das Hypothesenmachen gehört vielleicht der Geschichtschreibung früherer Jahrzehnde eigenthümlicher an, als der unsrigen. Wer hindert uns nun uns dessen ganz zu entschlagen? Segen hat es nicht gebracht. Auch der ganze Streit, den wir hier zu führen

haben, hätte wohl nie entstehen können, wenn nicht die judaisirenden Elemente, die durch die ersten Jahrhunderte der Kirche sich hindurchziehn, zu einem in sich zusammenhängenden, neuer Vermuthungen über seine Entstehung bedürftigen, Judenchristenthume zu fixiren und auszumalen, die vermuthende Geschichtschreibung sich verbunden gehalten hätte.

Wie das Judenchristenthum als Partei und Gegensatz des Heidenchristenthums überhaupt eine Hypothese ist, so ist es nicht minder Hypothese, daß der Christinismus zu seiner ausschließlichen Grundlage den Judaismus habe. Denn weil v. Baur gefunden, daß die Polemik des zweiten Corintherbriefes gegen Mosaismus auf die Christiner Beziehung habe, so war er ja darum noch nicht berechtigt, heidnische Elemente von den Christinern auszuschließen. Oder gab ihm etwa ihr Haß gegen Paulus ein Recht? Vielleicht, wenn es nicht eben Hypothese wäre, daß das Heidnische in der Kirche auf Paulinischer Seite lag. Wie wenig Anspruch Paulus auf den Ruhm eines Heidenchristen habe, wie er mit Seele und Sinn in der wahren Religion seiner Väter wurzele, sahen wir beim Römerbriefe vielfach. Dagegen jener Judaismus, der dem Paulus widerstrebt, wie deutlich er seine Verwandtschaft mit jenem sich verflüchtigenden, nach heidnischem Denken und Wollen bei aller Zähigkeit herüberblickenden Judenthume, das damals die Römischen Provinzen anfüllte, bemerken läßt, wurde gleichfalls dort von uns anerkannt. Es fällt also jeder Grund, die Christiner auch wenn sie judaisirten, zu jedem heidnischen Elemente im Gegensatze zu denken. Daß anderseits alles Heidnische, das in die erste Kirche eindrang, indem es statt sich zu christianisiren die Schale für den Kern nehmend judaisirte, von selbst mit den aus dem Judenthum kommenden antichristlichen Elementen sich versetzte, sahen wir ebenfalls. Woher also bei der Eichhornschen Hypothese über die Christiner und bei allen an sie sich Anschließenden die Starrheit, mit der sie den Judaismus, und die judaistische Vorliebe zu den des Umgangs mit dem im Fleische lebenden Jesus Gewürdigten von dem als heidnisch vorgestellten Christinismus ablehnen? Die Eichhornsche

Hypothese muß, dies scheint unvermeidlich, v. Baur'n darin nachgeben, daß der Zusammenhang der Petriner und Christiner durchaus nichts gegen sich hat, und so lange nicht bestritten werden kann, als nicht in den Briefen deutliche Spuren sich zeigen, daß Paulus wenn er die Petriner bestreitet, andre Principien zu bekämpfen sich anschickt, als wenn er sich gegen die Christiner wendet. Nur daß, wir können der Consequenz uns nicht entziehen, ganz dasselbe vom Verhältnisse des Christinismus und Apollonismus, ja — des Paulinismus gilt. Petriner und Christiner, hat v. Baur gesagt, sind nur Nüancen derselben Antipaulinischen Partei. Seien wir kühn und sagen: zu derselben Antipaulinischen Partei gehören ebenfalls als bloße Nüancen die Pauliner selbst und die Apollonier: dies steht so lange fest als nicht aus den Briefen erhellt, daß Paulus wenn er die Apollonier und die nach Paulus parteiisch sich Nennenden bekämpfen will, auf neue Principien und deren Bestreitung zurückgeht. Sollte dies sich nicht finden, sollten im Gegentheil die vielfachen Versuche der Erklärer, die vier oder zwei verschiedenen Polemiken in den Briefen von einander auszusondern, durch ihre ungenügenden Erfolge zeigen, daß Paulus zu Corinth nur einen Gegensatz hat und sich nur eines einzigen bewußt ist, so wissen wir, es möchten selbst neben Paulus, Kephas, Christus, Apollos noch eine Menge andrer Namen gerufen werden, es ist bei allen die unter einander oder gegen Paulus hadern, der eine aus Heidenthum und Judenthum stets neu sich erzeugende Judaismus, den hier wie anderwärts Paulus in den mannichfachsten Beziehungen zu bestreiten hat. Daß bei den Paulus Rufenden, vielleicht auch bei den Apolloniern der allen gemeinsame Irrthum nicht die Beziehung gegen Pauli Person annahm, daß wenn das Messen der apostolischen Autorität nach dem Umgange mit Christi Person auch bei ihnen, oder bei einigen von ihnen stattfand, dies nicht in absichtliche Verkleinerung des Paulus ausartete, würde im übrigen nichts ändern. Daß unter den sich nach Paulus Nennenden kein auf persönlichen Umgang mit Jesu übertriebenen Werth Legender sein konnte, wäre schon willkürlich vermuthet. Es konnte ein auf die σάρξ Werth

Legender sehr wohl veranlaßt werden, trotzdem, wenn gelegentlich einer für seine Meinung Petrus zu Hülfe rief, Paulus zu rufen. Es mußten die anmaßlich auftretenden Pseudapostel jedenfalls, so sehr dem ganzen Geiste der Corinther ihre Tendenzen entsprechen konnten, gegen sich und ihre Ansprüche eben so viel persönliche Leidenschaft erregen, als ihnen wider Paulus anzufachen gelang. Ueberhaupt aber die Parteien, selbst wenn man vier einigermaßen abgeschlossene Parteien denken dürfte, als vier verschiedene Confessionen oder unter sich in allen Mitgliedern in allen Puncten einige Schulen sich vorzustellen, wäre durch das, was Paulus von den Parteien sagt, ganz ungerechtfertigt. Wir gehen aber weiter, und leugnen die geschlossenen Parteien selbst. Sie sind eine unbegründete Hypothese, so lange wir nur die Nachricht der Korintherbriefe haben, daß man zu Korinth durch einander schreien hört: ich bin Pauli u. s. w. Wer sagt uns denn, daß wer heute Apollos rief, nicht morgen, wenn es ihm auf etwas andres ankam, auf Paulus oder Petrus Namen trotzte, und übermorgen das: ich bin Christi, hören ließ, wovon wir ja nun erst zusehn müssen, was es den Briefen zufolge, wohl möge zu bedeuten gehabt haben; wobei übrigens schon vorweg als bloße Vermuthung dies fern bleiben muß, daß nothwendig der Ruf stets denselben Sinn gehabt haben müsse.

Sollen wir denn den Thoren alles glauben? und weiß unsre mit allen gelehrten Apparaten versehene Kritik keine bessern Quellen, als das verworrene Geschrei der im gleichen Irrthum wetteifernden Korinther? Müßten wir den Paulus Nennenden aufs Wort glauben, daß sie wirklich des Paulus Partei wären, und den Petrus Rufenden, daß wirklich sie die ächten Petriner seien, so wären wir wohl gar genöthigt, in der sogenannten vierten Partei, da sie ja sagt, daß sie Christi sei, die einzig ächten Christen zu sehen. Nimmermehr. Keiner ist unfähiger über die Sachlage Auskunft zu geben, als wer im Streit, und noch dazu über Namen und Personen begriffen ist. In der Geschichte der Reformation kommt ein Geschichtchen vor, von einer Schlägerei zwischen zwei Bauern, die darüber entstand, daß der eine Martinist,

der andre Lutheraner zu sein behauptete. Was würde man zu einem Geschichtschreiber sagen, der hiernach seine Ansicht über den damaligen Stand der Parteien in Deutschland bilden wollte?

Halten wir es aber für ein Verdienst der Baurschen Hypothese, die Schranke wenigstens zwischen zweien von den sogenannten Parteien gehoben zu haben, so daß wir nur auf diesem Wege noch einen Schritt weiter gehend die sämmtlichen Korinther, so weit sie vom rechten Christenthum abgewichen waren, als eine einzige, auf denselben irrigen Grundlagen stehende, mannichfach in sich selbst zerrissene Partei entdecken: so erkennen wir darum nicht weniger das, worin die andre Hypothese von den Christinern das Wesentliche sucht, als richtig, thatsächlich an, und fordern, daß hierin die Baursche Ansicht sich gegen jene aufschließe. Es war der Unterschied der Eichhornschen von der Storrschen Hypothese, daß während letztere dem Christus der Korinther eine Bedeutung unterlegte, für welche vielmehr der Name *κύριος* oder Jesus gebraucht sein müßte, jene bei dem Namen Christus stehen blieb, für das Wesentliche des Christinismus den Christusbegriff ohne weitere Rücksicht auf persönliche Beziehungen zu Jesu erklärte, hierin also sich am Thatsächlichen hielt, und dem Hypothesendrange nur darin nachgab, daß sie die Fassung der Christusidee bei den Christinern aus dem Namen schon ohne sonstigen Anhalt näher bestimmen wollte. Da war es den einen der neutrale, den andern der innere Christus, Neander dachte sich den Christus der Christiner als höheren Sokrates — nun allerdings, wir werden bald finden, daß dergleichen etwas in ihm liegt, aber wir möchten nicht dies Ergebniß so gewinnen, daß aus dem Parteinamen zunächst allerhand geschlossen wird, und sodann danach vermuthet, welche Stellen der Corintherbriefe gegen die Christiner, welche nicht, gerichtet sind. Blieb freilich, so lange man sich verpflichtet hielt vier Polemiken in den Korintherbriefen zu sondern, dies Verfahren unentbehrlich, so entgehen wir jetzt diesem Zwange glücklich, wenn wir zunächst nur ein nichtiges falsches Christenthum von Paulus bekämpft werden lassen. So bleibt uns also von der Storrschen Hypothese nur das

Factum: die Christiner, besser der Christinismus der Corinther irrte durch einen einseitigen Christusbegriff. Daß es hierauf ankomme, sah auch v. Baur, er selbst bewies hieraus das Ungenügende der Storrschen Ansicht, die dem Christus eine Beziehung auf den Jesus oder Kyrios unterschob. Was geschah aber? auf einem Umwege kehrte er zu Storr zurück. Denn auch er bezieht den Namen Christus darauf, daß man als vollgültige Organe zur Verbreitung des Messiassegens nur die mit Jesu Person in Verbindung Gestandenen anerkannte. Freilich setzt er dazu: Christi, nicht Jesu nannten sie sich, weil es ihnen auf Jesu messianische Bedeutung ankam. Aber auf diese kam es ihnen nach der Storrschen Ansicht auch an. Der Uebelstand ist, daß nach Storr und Baur der Unterschied der Christiner von den übrigen darin liegen soll, diese messianische Bedeutung in falscher Weise an Jesum zu knüpfen, und darum Christiner zu heißen — dies aber bleibt bei Storr und Baur das — nicht blos Unbegründete, sondern, wie Baur bewiesen hat, weil sie vielmehr Jesuaner hätten heißen müssen — das Undenkbare. Mag mit Recht oder Unrecht das was gegen Ueberschätzung des sinnlichen Zusammenhangs mit Jesu in den Briefen gesagt ist, auf die Christiner bezogen werden, ihr Name ist daraus nicht zu erklären, und die Eichhornsche Ansicht in so weit festzuhalten.

Wir wissen also bis jetzt über den Christinismus nichts, als daß es ein unchristlicher, möglicher Weise also sowohl judaisirender als ethnisirender Irrthum, der besonders an einseitiger, dem Paulus mißliebiger Fassung des Christusbegriffs litt, gewesen sein muß. Weiteres mögen wir weder aus Hypothesen noch aus den Aussagen der Corinther über sich selbst entnehmen. Paulus vielmehr, ein gewiß nicht unkritischer Mann, sei unsre Quelle. Nachdem er referirt hat, was die Korinther über sich sagen: daß sie nämlich theilweis des Paulus, theilweis des Kephas u. s. w. sind — was sagt er selbst über sie? Er bestätigt es nicht, daß sie vier Parteien ausmachen, sondern wirft ihnen allen zusammen Jüdisch-heidnischen Weisheitsdünkel und einen Christus der nicht der Gekreuzigte sei, vor.

Denn die Juden, sagt er, fordern Zeichen, die Hellenen Weisheit — man beachte übrigens, daß die Zeichensucht der Juden nur eine besondre Art von Weisheitssucht sein soll, denn diese bildet vorher und nachher den einzigen Gegensatz des Kreuzes Christi — wir aber predigen Christum den Gekreuzigten, den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit, den Berufenen aber, Juden und Heiden, einen Christus Gotteskraft und Gottesweisheit — man beachte hier zweitens, daß nicht Christus dem Nichtchristus entgegengesetzt wird, sondern der Gottesweisheit seiende Christus verlangt zu seinem Gegensatz nur einen andern nach menschlicher Weisheit zurechtgemachten.

Suchen wir den Gedanken anzugeben, so ist es dieser: die Thatsachen der evangelischen Geschichte widersprechen der menschlich dünkelhaften Idee vom Messias, zeigen einen Christus, den kein Wunder der Macht vom Kreuze rettete, den keine Idealität wie sie menschliche Weisheit erdächte, über die Kämpfe der Wirklichkeit erhob. Aber eben diese Erniedrigung der Idee in die historische Wirklichkeit hat zur Beschämung aller menschlichen, unwirksamen Weisheit, Weisheit und Gerechtigkeit und Erlösung (I. 1, 30) zur Thatsache gemacht. Der Christus der Weisen, den Paulus bekämpft, ist nicht der historische; er ist ein Gedankenbild jüdisch hellenischer Weisheit, der es anstößig ist, daß nach Gottes scheinbarer Thorheit das Ideale wirklich werden muß damit die Wirklichkeit zu einem Reiche der Gerechtigkeit erklärt werde.

Wie nun aber? wenn dies der Christus des Corinthischen Christinismus war, so scheint jede Möglichkeit ausgeschlossen, auf denselben zugleich das zu beziehn, was gegen Ueberschätzung persönlichen Zusammenhangs mit Jesu und seinen Jüngern in den Briefen gesagt ist? Sogar scheint es, als müßten die Christiner dem Menschen Jesus jede Bedeutung für den Christusbegriff abgesprochen haben; als hätte ihre ganze Betheiligung an der von Paulus zu Corinth gestifteten Kirche nur darin bestanden, daß sie in ihr eine philosophische auf den Messiasbegriff gegründete Schule erblickten. Und doch müssen

wir, da wir einmal den Christinismus auf den vierten Theil der von Paulus bekämpften Gegner zu beschränken ablehnten, und sämmtliche Antipauliner, mit einem Unterschiede des Grades höchstens, des Christinismus beschuldigten, auf sie auch wieder mit v. Baur alle jene Vorwürfe, sogar den *κατὰ σάρκα Χριστός* beziehen, der doch nichts weniger als jener unhistorische, idealistische sein zu können scheint.

Zunächst nun, daß es wirklich deren gab, die an das Christenthum sich anschließend, bei gänzlicher Gleichgültigkeit gegen die von den Aposteln gepredigten Thatsachen der evangelischen Geschichte — sei es daß ihnen selbst für die Apostel dies nur Nebensache zu sein schien, oder daß es ihnen eben nicht darauf ankam die Unternehmungen und Arbeiten derselben zu ganz andern Zwecken zu benutzen — die, sagen wir, nichts wollten als die Verbreitung ihrer Messiasphilosophie und des mit solchen Philosophemen dem Zeitgeiste angepaßten Judenthums: das wird, je mehr wir uns aus den schriftlichen Denkmälern, aus den kanonischen besonders, aus den Briefen, den Evangelien, der Aostelgeschichte, das Bild der Zeit zu vergegenwärtigen streben, mit einer gewissen Nothwendigkeit einleuchten. Jenes Proselyten machende Judenthum, welches in der ganzen Diaspora geschäftig war, war es denn etwa der Pharisäismus, oder das reine Mosaische Gesetz, mit dem es hausiren ging? Nicht Liebe zum Vaterländischen hätte ausgereicht, einen solchen Eifer für Verbreitung des Jüdischen unter diese Nation zu bringen. Das Wohlgefallen am Selbstgemachten mußte dazu kommen; das ist es stets am meisten, was den Menschen aufdringlich und proselytenmacherisch macht. Die Jüdische Gnosis war es, die umherzog. Alexandrinische Philosophie — Alexandria aber war nur der Ort, wo der überall rege Geist wissenschaftliche Form und Farbe trug — hatte längst das Judenthum zur Menschenweisheit gemacht. Die großen Gestalten der nationalen Vergangenheit wurden hier zu Typen verflüchtigt, die großen Hoffnungen der Zukunft in Ideen und Gespenster verwandelt, auf deren Verwirklichung es wenig mehr, aber auf deren gelehrte, systematische Auffassung

es ankam. Ist es bei Philo der Logosbegriff, in welchen, zu gänzlicher Accommodation an Heidnische Philosophie, alles hineingetragen wurde, was von Offenbarung und Mittheilung Gottes an Welt und Mensch das Judenthum nicht blos gelehrt, sondern — aber das ging jetzt verloren — auch verheißen hatte: so behielt das Judenthum im Ganzen lieber dafür den Namen des Messias bei. Der Christus war das Theorem, über welches im ganzen Römischen Reiche die Juden mit einander, und mit den Heiden disputirten.

Nicht als ob die Hoffnungen auf historische Verwirklichung gänzlich in theoretische Abstraction über alle Geschichte sich verlaufen hätten. Im Gegentheil. Denn der Zeit überhaupt, auch dem damaligen Heidenthum, war es eigenthümlich, beides in kraftloser Einheit zu verbinden, Verzweiflung an einer jemals werdenden Wirklichkeit des Idealen — und ein Schwelgen anderseits in revolutionären Hoffnungen, die nicht nahe genug verkündigt werden konnten.

Es war aber eine neue Monarchie, was erwartet wurde, denn sichtbare, individuelle, menschliche Darstellung des Göttlichen war das Bedürfniß der Zeit; die zerrüttete Welt wollte einen König haben. Kurz nach Alexander, in welchem die europäische Geschichte diesen Umschwung aus dem Republicanismus in das Streben, Gesetz und Recht verkörpert zu wissen, nimmt, fangen die Athener den Demetrius als gegenwärtigen Gott an; und welchem Bedürfnisse Augustus entsprach, erkennen wir aus der Ode des Horaz, die mit den Worten beginnt:

Vom Himmel donnernd, meinten wir, Jupiter
Regiere: sichtbar zeigt sich uns Göttergleich
Augustus —

Woher jedoch die neue Monarchie kommen solle, war streitig zwischen Osten und Westen. Der Westen hatte die Macht, aber der Osten die Verheißung. Durch den ganzen Orient ging die alte und einhellige Meinung, daß nach Bestimmung des Schicksals um diese Zeit Weltherrscher von Judäa ausgehen würden. So berichten Römische Schriftsteller, und diese Meinung stellt sich auch dar in den Magiern aus dem Morgenlande, welche die

Geburtsstätte Jesu umgeben. Wenn später Jesus sich wirklich zum Weltherrscher erklärte, so that er damit nichts Neues, als sofern er es im rechten Sinne und in rechtem Berufe that. Weil er dies that, so war er das Göttliche sichtbar und menschlich persönlich. Aber das erkannten alle diejenigen nicht, die sich ärgerten, daß die höchsten Ideen ihrer Speculation so ohne alle Geheimnißkrämerei und Zauberei wirklich sein sollten, oder die von dem erwarteten Weltherrscher forderten, daß er statt Arzt zu sein für Leib und Seele, ein Krieger und Philosoph sein solle; oder die, und das war freilich, trotz jener alten und einhelligen Meinung, zuletzt die Mehrzahl, ihre Theoreme für schön, aber Gott für ohnmächtig zu ihrer Verwirklichung, und die Welt für zu gemein, als daß in ihr die Verwirklichung statt fände, erklärten.

Philo hat gelegentlich von dem göttlichen Retter gesprochen, der Israel zum Siege führen werde. Im Ganzen aber lag es seiner Speculation fern, an geschichtliche Verwirklichung seiner Logosideen zu denken. Auch andern ging es so, die nicht Philosophen von Profession waren. So ist der Mensch; und er bildet sich wohl ein, dieser Unglaube an die Wirklichkeit komme daher, weil die Wirklichkeit zu schlecht für ihn sei; während es doch mehr daher kommt, weil er bei allen Ueberschwänglichkeiten als Weltmann der Gegenwart mit ganz philisterhafter Behaglichkeit angehört. Ein solcher Weltmann war z. B. der Geschichtschreiber Josephus: er machte aus der Christusidee ein Compliment für Vespasian. Was die Juden, sagt er, zum Kriege ganz besonders trieb, war ein in alten Schriften gefundenes zweideutiges Orakel, als solle zu jener Zeit einer aus dem Lande zur Weltherrschaft gelangen; das nahmen manche im eigentlichen Sinne, und viele Vernünftige entschieden sich für diesen Wahn — der Ausspruch ging aber auf des Vespasians Obergewalt. So der Geschichtschreiber des Jüdischen Krieges.*) Zur Zeit Jesu gab es in Palästina eine Partei der Herodianer, die ungefähr ähnlich gedacht haben muß, denn über sie berichtet Epiphanius, daß sie den Christus in Herodes gefunden hätten.

*) 6, 5, 4.

Wie sehr im Unrecht dergleichen Leute gegen diejenigen waren, die den der Welt nöthigen Monarchen nur in einem Reformator von Grund des Herzens aus, nicht in einem Römischen Kaiser oder Jüdischen Fürsten sahen, leuchtet uns am Schlusse der achtzehn ersten Jahrhunderte des Christenthums mit Leichtigkeit ein. Im Rechte jedoch waren sie zwei andern Classen von Leuten gegenüber. Den Revolutionären zuerst, die durch die Lectüre des Daniel überspannt (Josephus Antiq. **10, 11, 7.**) die den Juden bestimmte Weltherrschaft und Erlösung mit dem Schwerte herbeiführen wollten. Deren fanden sich Jahr aus Jahr ein, sie spiegelten göttliche Begabung vor, und wenn nicht jeder ein Christus war, so war er doch der Prophet, oder sonst einer von denen, die den alten Schriften und Sagen zufolge dem Messias voran gehn sollten *). Sodann den Speculativen gegenüber, die gar nichts verwirklicht, und gar nichts zu verwirklichen fanden, deren Ideal nur war, daß alle Welt zu ihren Theorien vom Logos oder vom Christus sich bekannte. Dies waren bei aller Hoffnungslosigkeit zum Theil sehr unruhige Leute, rechthaberisch, wie es die Juden ohnehin waren, ob sie nun die Gesetze Gottes, oder die Umzäunungen der Pharisäer, oder die Dogmen des Alexandrinismus vertheidigten. Wenn über den Kaiser Claudius berichtet wird, daß er die Juden aus Rom jagte, weil sie auf Anstiften des Chrestus fortwährend Unruhen erregten, so ist hier eins was fest steht, daß hier an das Christenthum Jesu von Nazareth zu denken — obgleich es wie sich von selbst verstehend stets geschieht — nicht die mindeste Berechtigung hat. Ob Christen schon damals zu Rom waren, bleibt wenigstens hierdurch ganz unbeantwortet. Die Frage kann nur sein, ob es der Christus der Theoretiker, oder ein revolutionärer Messias war, der die Römische Judenschaft agitirte. Daß zu Rom Juden auf den Einfall kamen, ein politisches Messiasthum zu verwirklichen, ist nicht gerade wahrscheinlich; doch könnte es immer, trotz fehlender Berichte, zu leisen Ausbrüchen solcher Versu-

---

*) Bell. Jud. 2, 13, 4.

che gekommen sein. Schwerlich war es jedoch dies allein; solche von Ideen ausgehende Demagogie setzt ohnehin die Ideen selbst voraus; und da es in Rom stets Juden genug von der besitzenden, Neuerungen nicht wünschenden Classe geben mußte, so bestanden die christinischen Umtriebe der Römischen Juden jedenfalls überwiegend in Proselytismus und theoretischen Streitigkeiten. Daß diese keineswegs so harmlos waren, daß nicht der Kaiser auf den Gedanken kommen konnte, von diesen unruhigen Leuten, wie mit den Mathematikern ja oft geschah, seine Hauptstadt zu räumen, das wird sogleich erhellen, wenn wir die Juden in ihr Exil begleiten. Unter den Ausgewiesenen war Aquilas der Zeltmacher; dieser ging nach Corinth; schwerlich allein: was ihm Corinth zur Fortsetzung seines Gewerbes annehmlich machte, muß es auch einer Menge andrer empfohlen haben. Sicher ist dies: wir finden kurz darauf die Corinthische Judenschaft von demselben Impulsor Chrestus, um dessen willen sie Rom verlassen mußten, aufs heftigste agitirt. Diese Corinthischen Unruhen jedoch zu erklären, bedürfen wir nicht einmal der Römischen Christiner; denn die nächste Veranlassung kam von einer andern Seite.

Während nämlich von Westen her die Römische Judenschaft in Corinth einrückt, und — können wir voraussetzen — so wie jede Colonie ihre Penaten, so ihren Agitator Chrestus mit sich führt, zieht durch die Thore der Stadt auf seiner Reise von Osten her Paulus, gleichfalls ein Zeltmacher, und bringt ebenfalls seinen Chrestus mit, einen Impulsor in gutem Sinne, bei welchem dies Versehen des Sueton, statt ι ein η zu schreiben, durch die von seinen Aposteln häufig gerühmte χρηστότης gerechtfertigter wäre, als in Bezug auf den Römischen. Es war sein Christus der zu Nazareth ins Fleisch gekommene, recht dazu geeignet, unter den Juden zu Corinth neue Tumulte zu veranlassen; denn wie er zu Athen als eine Thorheit vor den Heiden, so sollte er sich hier als ein Aergerniß für die Juden erweisen. Es war der Christus Gotteskraft und Gottesweisheit, den in den Corintherbriefen Paulus gegen den Christus menschlichen Witzes und menschlicher Thatlosigkeit zu

vertheidigen hat; so wie er schon vorher dieses Christus wegen von seinen Landsleuten vor den Stuhl des Proconsuls geführt worden war.

Es trifft sich daß die vier Paulinischen Briefe, die von der Kritik für ächt gehalten werden, in der Apostelgeschichte je eine Parallele finden, welche zur Vergleichung der brieflichen und der persönlichen Kämpfe des Paulus auffordert. Denjenigen, denen darauf ankommt, die Apostelgeschichte als Fiction zu erweisen, bieten wir diese Bemerkung als einen, wie wir glauben, nicht unwillkommenen Beitrag zu ihren übrigen Argumenten. Wir natürlich mögen sie dazu nicht verwenden, sondern lieber darauf hindeuten, wie leicht dergleichen verdächtigende Merkwürdigkeiten sich auffinden lassen. Worauf es hier aber ankommt, ist, daß wie den Erzählungen des Galaterbriefs der in der Apostelgeschichte geschilderte Apostelconvent sich beiordnet, wie ferner für den Römerbrief die mündliche Apologie des Paulus vor der Römischen Judenschaft am Schlusse der Apostelgeschichte zur Vergleichung sich darbot, so auch für die Korintherbriefe der Streit der Korinthischen Juden vor Gallios Stuhl eine Parallele abgiebt, die man sich nicht sollte entgehen lassen. Warum hat Becker, als er (vgl. oben) eine historisch genetische Erklärung der Christuspartei versuchte, nicht lieber diese Thatsachen zum Grunde gelegt, als von der alten Tübingischen Voraussetzung aus, der des Petrinismus und Paulinismus, sich eine Entstehungsgeschichte zu erdenken?

Wie die Adressirung des Römerbriefs an die christlichen Römer uns nicht hinderte, in ihm eine Apologie des Christenthums vor dem das Christenthum benagenden und beschleichenden Judenthume, statt eine Apologie des Paulinismus vor dem Jacobinismus zu finden: so genügt auch in Betreff der Korintherbriefe ein Blick auf die in der Apostelgeschichte geschilderten Corinthischen Verhältnisse, um uns zu belehren, daß der Christus, der in jenen Briefen bekämpft wird, ein jüdischer, und ganz gewiß kein judenchristlicher in dem Sinne ist, daß wir den Petrus oder das Urchristenthum für ihn verantwortlich machen dürften. Aller historischen Combi-

nation, nicht der vermuthenden, sondern der Thatsachen an Thatsachen reihenden, hieße das Hohn gesprochen. Wie denkt man sich die Entstehuug der Corinthischen Gemeinde? War denn der Geist der Corinther, der Heiden und Juden und Proselyten, als Paulus dahin kam, eine **tabula rasa**, auf welche Paulus den Paulinismus und die Petriner den Petrinismus zu schreiben hatten, damit alsdann ganz systematisch und in speculativer Methode durch Aufhebung dieser beiden Gegensätze in ihre höhere Wahrheit die Geschichte des Christenthums hier wie anderwärts, aus Thesis und Antithesis zum Schlußsatz fortschreitend, die absolute Logoslehre darunter schreiben konnte? Aber nicht mit solchen kahlen Kategorien macht man Geschichte.

Jene Combinationen, wonach im Puncte der Christologie der Paulinismus über den ebionitischen Standpunct etwa dadurch hinaus war, daß er Jesum als die real gewordene Erlösung zu fassen wußte, oder, wenn man die kleineren Briefe mit zum Paulinismus rechnet, daß er eine präexistirende Persönlichkeit ins Fleisch treten läßt, ohne jedoch die Logosidee, als die Lehre von der Einheit von Mensch und Gott, der es auf den Menschen Jesus und auf das Historische nicht eigentlich mehr ankommt, erfunden zu haben — wie verschwinden diese alle vor den ernsten und markigen Kämpfen, die Paulus wider allen jüdischen Wust von Christologie und Pneumatologie, Logologie, der aller Orten längst aufgehäuft liegt, zu führen hat! in welchen er stets merken läßt, daß alle Vorstellungsarten gleich berechtigt sind; daß es gleich sei, Jesum zum Subject eines Satzes zu machen und die Salbung mit dem Geiste von ihm zu prädiciren, oder das Göttliche wie es in Christo war, zum Subject zu machen und die Fleischwerdung von ihm zu prädiciren, daß das Christenthum eben darin mit bestehe, über dergleichen Grammatica und Rhetorica hinaus zu sein. Wenn unter politische Kannegießer, die sich streiten, ob der Fürst der Staat als Person, oder ob die Person des Fürsten blos Träger der staatlichen Principien sein müsse, ein Einzelner tritt, der da sagt: Laßt ab vom Streiten, ich zeige euch den Mann

der den Geist trägt und der vom Geiste getragen wird: wie müßte man nicht an einer Nation verzweifeln, die darauf nichts zu erwidern wüßte als: Halt! du hast, wie wir sehen, zur speculativen Auffassung des Begriffs des Fürsten zwar einige Vorbildung, aber dein steter Rückfall in die unreife Theorie zeigt, daß du halb noch in ebionitischer Anschauung politischer Verhältnisse befangen bist.

Daß das Christenthum nicht ist der Proceß von Christologie zu Logologie, sondern das Hinaussein über alle diese Theoreme, die Ironie gegen diese Scholastik, zeigt sich nirgends deutlicher als im Kampfe des gekreuzigten Christus gegen den Korinthischen Christinismus. Wir haben bisher nur das Element betrachtet, was der aus Rom verjagte Chrestus hinzubrachte. Daß es, als des Paulus erstes Corinthisches Auftreten den Juden zu ähnlichen Scandalen, wie die Römischen, Veranlassung gab, sich nicht blos um die Frage wegen des Gesetzes handelte, könnte aus dem vom Gallio ertheilten Bescheide wohl geschlossen werden. Handelt es sich aber, so sagt der Proconsul, um einen Begriff und um Namen und um euer Gesetz, ihr Juden, da seht selbst zu; denn Richter darüber mag ich nicht sein. Was könnten das für Namen sein, die Gallio aus dem Geschrei herausgehört, wenn nicht der Christus auch seine Rolle dabei gespielt hätte? Weiter aber mag nun das nur ein Spiel des Zufalls sein, daß Gallio auch von einem λόγος spricht, über den gestritten werde; wir übersetzten dies Wort deshalb mit Begriff. Ist es indeß sehr zweifelhaft, ob die Worte des Gallio auf den Logosbegriff Rücksicht nehmen, so scheint dagegen ganz unbegründet, daß von dem Logos in den Streitigkeiten der Korinthischen Judenschaft nichts gehört worden sei. Mit Alexandria stand — wenn ja Alexandria der Ort, wo der Logos von den Juden in ihre Philosophie aufgenommen wurde, ausschließlich sein sollte — Corinth gewiß so gut als mit Rom in Verbindung. Aber es sei dem wie ihm wolle. Nicht lange nach dem Erscheinen des Christenthums neben dem Christinismus zu Corinth kommt der Jude Apollos, aus Alexandrien gebürtig, ein λόγιος ἀνήρ,

in das Paulinische Missionsgebiet. Er predigt sehr gelehrt und schriftkundig vom Kyrios (AG. 18, 25); und gewiß mit größerem Rechte, als Storr und Baur in dem Christus der Korinther das, was eigentlich durch Kyrios auszudrücken wäre, für das wesentliche halten, halten wir hier die Beziehung des Kyrios auf Jesum von Nazareth für unberechtigt. Für einen Alexandriner kommt es nicht in Betracht, daß die Anhänger Jesu mit Kyrios gerade das Persönliche ihres Meisters bezeichnen; und wenn man es für unmöglich erklärt, daß der christliche Verfasser der Apostelgeschichte den Prediger des Alexandrinischen idealen Messias als Lehrer des Kyrios bezeichnet, so ist hier nur schon vorausgesetzt, was eben bestritten werden muß, daß Lucas die christinischen Predigten jüdischer Männer nicht mit zur Entstehungsgeschichte des Christenthums rechne. Das war, so denkt man, in allen sich bildenden christlichen Gemeinden die Grundlage, daß man sich zu Jesu bekannte, und nun in dem Bekenntnisse Jesu von der Aussage, daß er Messias sei, zu der Vorstellung daß er präexistirender Christus sei, und zu der Wahrheit daß er der Logos sei, fortschritt. Dies ist aber nicht das Bild, das die Apostelgeschichte und die Briefe darstellen. Sondern die Juden ziehen umher mit ihrem Logos, ihrem Christus, ihrem Kyrios; denn der Kyrios oder Adonai war für den alttestamentlichen Prediger — das zeigen ja die im neuen Testament auf Christus übertragenen vom Adonai handelnden Stellen des alten deutlich — der allerüblichste Name für den Messias. Auch war diese jüdische Kyriospredigt nicht in der Ausschließlichkeit theoretisch, nicht überall in der Ausschließlichkeit auf Werbung zum legitimen jüdischen Proselytenstande berechnet, daß nicht viele jener Prediger eigenthümliche Gemeinschaften auf ihre Theoreme zu gründen beabsichtigten. Die Taufe des Johannes predigt Apollos zu Ephesus, und zu Ephesus findet kurz hinterdrein Paulus einige Johannesjünger, denen er auseinandersetzt, daß sie sich auf den Namen Jesu des Herrn müßten taufen lassen, und den heiligen Geist empfangen, von dem sie noch nichts wußten. Natürlich, der Geist wird erst in Unterscheidung vom Ky-

rios, oder wie sonst der Messias heiße, gedacht, wenn dieser als historische Persönlichkeit sich von der Offenbarung des Göttlichen in Allen, vom Geiste sich trennen läßt. Denn es war, wie das Evangelium des Johannes sagt, noch kein heiliger Geist, als Jesus noch nicht verherrlicht war (7, 39.). Später freilich wußte ein neuer kirchlicher Alexandrinismus den Sohn vom Geiste auch unabhängig vom historischen Christus zu unterscheiden; wir aber reden von den Gedanken, welche die Zeit der Apostel bewegten.

Bemerkenswerth ist nun, daß Lucas diese auf Johannes Getauften schlechtweg Jünger nennt. Die Taufe des Johannes muß eine frühere und weitgreifendere Verbreitung gefunden haben, als Jesu Taufe. Aber auch stellte sich zu ihr das Christenthum nicht so, daß zwar Johannes auch eine Gemeinschaft gestiftet hätte, daß aber die Kirche Jesu wieder etwas andres sei; sondern wo das Institut der Johannestäuflinge sich vorfand, wurde es als schon vorhandener Bestandtheil der christlichen Kirche angesehn, und die Mitglieder nur belehrt, den erwarteten Messias in Jesu von Nazareth anzuerkennen. War nun so die Kirche gegen das Johannesthum in unabgegränzter Aufgeschlossenheit, so bedenke man wieder, welch ein weiter, fließender, nach allen Seiten gegen alle möglichen Tendenzen offner Begriff diese Johannestaufe war. Jeder, der irgendwie für den Messiasbegriff sich interessirte, wenn er — was dem abstractesten Theoretiker nicht fern liegt, irgend Trieb nach gesellschaftlicher Einigung hatte, mußte zur Taufe des Johannes sich getrieben fühlen. Die so Getauften gingen nun, jeder seinen Weg, jeder im Namen des Johannesthums seine christologischen und theologischen Ideen umhertragend — und trafen sie dann auf Puncte, wo durch des Paulus Thätigkeit das Johannesthum sich zu christlichen Gemeinden zu crystallisiren im Begriff war, so konnte es den wenigsten darauf ankommen, den Vortheil, den der Verbreitung ihrer Ansichten die engere Gemeinschaft der Kirche bot, blos deshalb aufzugeben, weil ihnen nicht dasselbe, was dem Paulus, bei dem ganzen Handel das wesentliche schien. War mancher ins

Johannesbad getreten, ohne gerade den Messias als wirkliche und nahe Zukunft zu hoffen, sondern blos in der Freude, hier einen christologischen Verein zu finden, und machte er nun das Johannesthum sich, wie es eben gehen wollte, nach seinen Ideen zurecht; so konnte er es mit dem Christenthum eben so machen. Solche, meint man vielleicht, mußte dem Paulus der Geist verbieten, zuzulassen. Aber die Apostel genossen keine Ubiquität, und Paulus trieb das Geschäft der äußern Aufnahme in die Kirche gar nicht; er taufte nur ausnahmsweise, wo persönliche Beziehungen das herbeiführten; übrigens hatten die Kirchen noch keine Taufregister, die christlichen Versammlungen waren, wie wir aus den Corintherbriefen lernen, dem Ab- und Zugange der Ungläubigen, also auch der Halbgläubigen, also auch derer die unter dem Namen des Christenthums glaubten was sie wollten, offen. Selbst in den Agapen konnte die Kirche sich nicht rühmen, als sichtbare und unvermischte zu erscheinen; wir schließen dies aus dem durchaus noch nicht liturgischen Charakter, den die Eucharistie damals zeigt, mögen wir die Corinther ansehn, bei denen es Syssitien in freister Form waren, oder den Paulus beim Schiffbruch, wo er mit den Heiden das Brod brechend Abendmahl feiert (AG. 27, 35. 36.). Auch nach der dogmatischen Erörterung die Paulus giebt, fühlt man sich geneigter seine Meinung so zu nehmen, daß er jedes gemeinsame Mahl als solches für eine Genießung des Verklärten im irdischen Stoffe ansieht, und dies sich von selber Verstehende nur zu beherzigen befiehlt, als daß in seinen Gemeinden zum Zweck dieser Genießung besondre Mahle, bei denen irgend ein Ritus das Geheimniß herbeiführt, angeordnet wären.

Wie dem sei, die Kirche ist, ob wir nach Ephesus oder Korinth blicken, mehr noch ein Werdendes als ein Seiendes, mehr die Kraft aus den in jüdisch heidnischem Element schwimmenden christologischen Tendenzen ein Bestimmteres erst zu gestalten, als ein schon fertiger Körper, der nur sich noch vergrößern und abrunden mag. Die Kirche ist noch nicht hier oder da; man kann wohl an die Heiligen zu Corinth schreiben, aber ob einer und wie fern er dazu

gehöre, mag jeder sich selbst sagen. Der Brief, von persönlichen Freunden des Apostels persönlichen Freunden zugestellt, kann nur darauf rechnen, in jenen Versammlungen gelesen zu werden, wo Johannesthum und Christinismus neben der Predigt von Jesu dem Gekreuzigten sich breit machen. Die Kirchlichkeit und Sichtbarkeit Ephesischen oder Corinthischen Christenthums ist eine noch so anfängliche, daß, wie an einem andern Orte sich zeigen wird, die kühnste Tübingische Kritik sie sich doch zu sehr schon als gewordene denkt. Wir sagen nicht, daß es überall so war. Im tiefern Innern Kleinasiens, wo Paulus seine ersten Stiftungen machte, war keine solche Gährung der im Christenthum zur Ruhe kommenden Elemente; hier war res integra, es wurde reiner und unmittelbarer abgelehnt oder angenommen, was geboten wurde; hier waren Kirchen und Presbyterien; Timotheus empfing von einem solchen seine Weihe, während er später erst zu Ephesus nach des Paulus Auftrag eine Kirche und kirchliche Institute herausbilden half.

Apollos nun war von Ephesus, nachdem er zu seiner Kyrioslehre das Christenthum des Aquilas hinzu erhalten hatte, predigend nach Corinth gezogen. Wir haben gegen die nunmehrige Reinheit des Apollonischen Christenthums keinen Argwohn, da wir das Zeugniß des Paulus für ihn besitzen; wir machen ihn für den Alexandrinismus zu Corinth so wenig, wie für den Römischen Christinismus den Aquilas, in dessen Gefolge allerdings er von Rom gekommen war, persönlich verantwortlich.*) Es war aber ein glücklicher Zufall, daß

*) Aber Apollos und Zenas der Nomiker Tit. 3, 13. 14 erscheinen doch in einem zu eigenthümlichen Lichte, als daß wir nicht schon hier, obgleich wir die Pastoralbriefe noch nicht vor der Kritik in ihre Rechte eingesetzt, wenigstens darauf aufmerksam machen möchten. Sollte in dem, was in Betreff des Zenas und Apollos der Apostel dem Titus aufträgt, liegen, daß Paulus sie auf eine gute Art von der Insel zu entfernen wünscht, damit die Paulinische Gemeinde selbständig ihren theoretischen und practischen Bedürfnissen genüge; sollte in dem οἱ ἡμέτεροι V. 14 liegen, daß Paulus bei aller Anerkennung Apollonischer Christlichkeit doch ihn zu denen rechnet, die wenigstens unter den leicht ver-

Aquilas und Apollos so auf die Predigt von Jesu eingingen, oder vielmehr, es war, daß sie es thaten, der Grund dazu, daß von allen Römischen die nach Corinth kamen, und von allen Alexandrinischen sie allein genannt wurden. Was ist aus den andern geworden? Denn man müßte ja die Welt still stellen, wenn Aquilas und Apollos die einzigen nach Corinth kommenden mit Messiasideen sich tragenden Juden sein sollten. Und wie sich nun Apollos gerirte, siedend an Geist, so müssen noch viele gewesen sein, nur ohne dieses Mannes Fügsamkeit. Wer hinderte diese, mit ihren Theorien an all denselben Orten, wo Paulus, Zutritt zu finden. Wer sie hätte hindern können, hätte auch den Paulus hindern können. Selbst die durch Paulus Christen Gewordenen waren doch nimmer so fertig mit sich und dem Christenthum, daß sie nicht, wie sie dem Paulus das Ohr zuerst geliehen hatten, weil er zuerst kam, nun auch andre zuließen, um zu hören was sie wollen. Man müßte nicht wissen, wie noch heute die Heiden hier und da ein Spielball der verschieden glaubenden Missionare sind; und doch stellte zu Corinth jeder Niedrigste aus dem Volke den Aposteln und Pseudaposteln mehr Selbständigkeit entgegen, als ein Wilder, dem der zuerst durchgedrungene Missionar nicht Prediger blos, sondern Erzieher und Lehrherr in den ersten Künsten der Civilisation wird.

Und was war demnach der Zustand der Corinthi-

---

führbaren Cretensern durch unpaulinische Eingebungen gefährlich werden könnten, so thäten wir hiermit nur einen tieferen Einblick in den Grund-Gegensatz der Jüdischen Gnosis gegen das Christenthum, der selbst, wo persönlich guter Wille war, nicht verschwand; einen tieferen Einblick in den genauen Zusammenhang des Christinismus und Alexandrinismus, einen tiefern Einblick in die Natur des Antipaulinismus überhaupt, woran klar würde, wie gering dagegen etwaige Differenzen zwischen Paulus und Petrus erscheinen, und wie wenig das Urchristenthum sich als Quelle des Gegensatzes gegen Paulus darstellt. Zum Römischen Christinismus, zum Alexandrinischen Logismus tritt hier der Romiker Zenas, gleichsam zu zeigen, daß der Gegensatz wider Paulus der schon von Jesu bekämpfte Gegensatz des Urchristenthums ist, denn die Romiker gehören zu den Widersachern Jesu, von denen die Synoptiker reden.

schen Gemeinden? So viel Köpfe, so viel Sinne. So viel Individuen, so viel Parteien. So viel Christen, so viel Christi. Und doch macht man sich eine Verlegenheit daraus, vier Parteien zu erklären, und glaubt sie auf zwei reduciren zu müssen. Und dieses bunte Wirrsal meint man auf die kahlen Kategorien von Petrinismus und Paulinismus, Juden- und Heidenchristenthum abziehn zu dürfen? Und für alle diese Christi, denen gegenüber Paulus nichts hatte als den Jesus den er mit den sogenannten Judenaposteln theilte, glaubt man das Urchristenthum der Judenapostel verantwortlich machen zu müssen. Und wenn solche Christi, bei denen der Jesus Nebensache ist, bis ins zweite Jahrhundert auf den Grenzen zwischen Christenthum und Jüdischer Gnosis umherspuken, so soll auch dies noch das Urchristenthum sein, das im Besitze der kirchlichen Legitimität gegen den immer noch nicht durchgedrungenen Paulinismus ist. Ein solcher Christus ist der der Clementinischen Homilien, des Hand- und Hausbuchs der Tübingischen Kritik. Diese Clementinen die den Mosaismus predigen, die das Christenthum Jesu nur, weil es nun einmal da ist, als eine der Formen des Judenthums sich gefallen lassen, sollen die eigentlich kanonische Urkunde des Urchristenthums, wenn auch schon etwas stark in den haut-gout der Gnosis übergegangen, sein. Ganz glücklich und genial zog sie v. Baur in seine Untersuchung des Corinthischen Christinismus; aber schwer zu begreifen ist es, wie er aus ihnen alles mögliche ersah, und doch nicht das am klarsten in die Augen springende, daß dem Christinismus die Person des historischen Jesus nicht das Wesentliche, sondern höchste Nebensache ist, während wesentlich sein Christus ein gnostisches Gespenst ist, das verschiedene Gestalten annimmt und ablegt; allerdings, wie Jesus Christus, gestern und heute, aber ewig alt, statt ewig neu. Dieser Christus, der von der Welt Anfang unter wechselnden Namen und Gestalten durch die Welt läuft — das sind die vielbenutzten Worte der Homilien — verräth sich deutlich als jener Aufhetzer Chrestus, um dessen willen Claudius die Juden aus Rom, Gallio die Juden vom Corinthischen Richtstuhl wegtrieb, und der mit dem Ge-

kreuzigten des Paulus um die Seelen der Corinther stritt.

Wie nun aber der Christinismus, der Corinthische wie der Clementinische, bei seiner gänzlichen Gleichgültigkeit gegen die Geschichte dazu kommen konnte, auf historischen Zusammenhang mit Jesu und auf apostolische Succession gegen den Paulus Gewicht zu legen, ist jetzt zu betrachten. Denn während die Speculativen unsres Jahrhunderts von nichts so gern als von Umschlagen ins Gegentheil sprechen, getrauen sie sich doch nicht bei einer geschichtlichen Erscheinung, die thatsächlich den Widerspruch der Extreme enthält, die Doppelseitigkeit anzuerkennen. Erhellen wird uns freilich, daß wenn die Ungeschichtlichkeit des Christinismus anerkannt wird, sein angeblicher Sinn für den geschichtlichen Jesus und das legitime Apostolat aufhört, ihm den Schein des Petrinismus, oder des Urchristenthums zu leihen.

Derselben Korinthischen Ketzerei, deren aberwitzig idealer Christus im 1sten Cap. des 1sten Corintherbriefs getadelt ist, wird II. 5, 16 der *κατὰ σάρκα Χριστός* vorgeworfen. Dies ist zu vereinigen — zu vereinigen nicht durch Wegerklärung, sondern durch Anerkennung und genaue Darstellung des vorhandenen Widerspruchs. Man könnte nun vielleicht kurz sagen wollen, daß der falsche Idealismus, weil menschliche auf die geschichtlichen Offenbarungen Gottes nicht achtende Weisheit, trotz alles Ueberschwanges fleischliche Weisheit ist (I. 1, 26), und daß deshalb ihre Ideen trotz aller Ungeschichtlichkeit fleischlich sind. Aber eben diese Fleischlichkeit muß sich zeigen. Und sie zeigt sich auch. Aller falsche Idealismus ist zugleich Materialismus. Pflegt doch der überreizteste Mysticismus am Abgrunde der widernatürlichsten Sinnlichkeit zu stehn. Solche Erscheinungen bietet auch die Gnosis des zweiten christlichen Jahrhunderts. Indeß nicht diese Art des Materialismus ist es, worauf wir hier zunächst zu achten haben, sondern eine theoretische.

Nämlich der einseitige Idealismus ist ja keineswegs so gestellt, daß das Historische, die wirkliche Welt nun nicht mehr für ihn da wäre. Es lassen sich wohl die Ideen aus der Wirklichkeit hinaus denken, so daß in ih-

nen als in einer Welt für sich, umher geträumt wird; aber um so materieller, um so aller Idee entkleideter, bleibt die Wirklichkeit daneben liegen. Wer hoch fliegt, fällt tief und hart. Es ist der Gnosis eigen, und dies Gedoppelte kehrt in allen Briefen des Paulus, des tiefsinnigsten Geschichtschreibers dieser Ketzerei soweit er sie erlebte, sich heraus, daß während sie zu Engeln und Geistern und zu dem was kein Mensch gesehen sich versteigt, sie den *κόσμου στοιχείοις*, den Weltstoffen um so schmählicheren Tribut zahlen muß; in allerlei Aberglauben, in allerlei Furcht vor, in allerlei Vertrauen zu sinnlich Greifbarem sich umtreibt. Indeß auch diese Art des Materialismus ist es nicht, worauf wir hier zunächst hin wollen, obwohl auch von ihr die Spuren kennbar genug in die Clementinen eingezeichnet sind.

Wie erscheint aber für den falschen Idealismus die Geschichte? Ihr entziehen kann er sich nicht, denn an die Geschlchte ist der Mensch gebunden; so drängt sie sich ihm in aller Ideelosigkeit auf; es stellt sich eine Werthlegung auf das Historische als solches, ohne seine ideelle Bedeutung auf. Dies ist nun das Ebionitische des Gnosticismus, wie es nirgends lehrreicher als in den Clementinen und den Corintherbriefen sich darstellt. Der Jesus dieser überschwänglichen Christusphilosophie ist der ganz gewöhnliche Mensch, ohne Weihe und Verklärung blos Träger des Christusgespenstes, ein Stück aus der Garderobe, welche stets wechselnd der Christus unheimlich durch unsre Zeitlichkeit spukt. Dieser Jesus ist nichts, und aus ihm wird nichts; die Geschichtlichkeit, die in ihm der Christus erhält, ist eine armselige, fleischliche; es kommt zu keiner Verherrlichung der geschichtlichen Erscheinung durch nnd in die Idee; die Wirklichkeit bleibt, was sie zunächst ist; wir kommen nicht über den fleischlichen Christus hinaus. Gerade dieses Hinauskommen, dieser Triumph der Wirklichkeit über sich selbst durch das Hineinkommen, durch das neidlose, demüthige, dem Idealismus thöricht scheinende sich Gemeinmachen des Christus mit der Wirklichkeit — er läßt sich nicht vornehm tragen von Jesu, sondern ist diese Person selbst — ist das was Paulus von seinem Christus, dem historischen,

rühmen kann. Das Christenthum besteht darin, durch seine geschichtliche Fassung des Idealen das Geschichtliche zu verklären: so daß wir nun (dies sind die hier zu besprechenden Paulinischen Worte II. 5, 16) niemanden mehr dem Fleische nach kennen. „Kannten wir auch einen fleischlichen Christus" — das *εἰ καί* soll nicht dies für blos hypothetisch erklären, ebenso wenig aber ist von einem früheren unvollkommenen Standpunct des Apostels oder seiner Leser die Rede, was hier gar nicht hergehört, sondern von dem Ausgangspuncte den von der ganz niedrigen Wirklichkeit das wahre Christenthum, mit männlicher Resignation auf abstracte Ideale nehmen muß — „kannten wir auch einen fleischlichen Christus, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr." Und diese Verklärung der Geschichte an diesem Individuum kommt der ganzen Geschichte zu gut, oder sie ist vielmehr nicht ohne die Durchdringung der ganzen Wirklichkeit mit der Idee: so daß, wie Paulus weiter sagt, so daß wer in Christo: ein neu Geschöpf — das alte ist vergangen, siehe, da ist alles neu geworden. Denn dieser Christus hat eine Geschichte, in ihm hat das Göttliche, hat die Offenbarung eine Geschichte, dies Christenthum ist nicht in neuem Rock der alte Mosaismus; hier ist Erneuerung, Frühlingsluft, Erlösung, Versöhnung. Hier ist nicht Christus in Jesu *μορφὴν ἀλλάσσων*, wie die Clementinen reden, sondern Gott ist in diesem Jesus der Christus; und zwar *κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ*. Die Last und Angst der Wirklichkeit hebt Religion vom Herzen, weil sie an die Idee als Wirklichkeit und an die Wirklichkeit als verklärte glaubt. Dieser Glaube, der den Himmel herunter holt, hat nichts mit der Speculation gemein, die immer neue Sternbilder in die blaue Dämmerung hineinmalt, um so selbstgefälliger, je unerreichbarer die Bilder werden. Dieser Glaube aber — Gott in Christo — hat besseres zu thun als mit dem Urchristenthume zu rechten, selbst wenn dies nie anders als vom Erfülltsein Christi mit dem heiligen Geist zu reden wüßte; er hat, mit dem ursprünglichsten Christenthum einig, gegen den speculativen Ebionitismus zu kämpfen, der zwar satt ist an höchsten Ideen, dem der präexistirende Christus nicht, wohl aber der

existirende fehlt. Und wird man nun noch sagen, daß Paulinismus und Petrinismus die beiden Parteien in der alten Corintherkirche sind?

Der Ebionitismus besteht in Trennung der Idee von der geschichtlichen Wirklichkeit, und ist gnostisch, wenn Speculation über die von der Geschichte losgerissene Ideenwelt dabei stattfindet; denn Gnosis heißt, dem Paulus wenigstens, alles Ausmalen einer Ideenwelt, alles Erdenken einer überweltlichen Geschichte des Göttlichen, als hätte Gott seine Existenz, seine Entfaltung anderswo als in dieser Welt in der er sich offenbart. Ueberirdisch, übersinnlich ist in der Theologie des neuen Testaments das Göttliche, aber nicht überweltlich, nicht übergeschichtlich. Es ist dies nichts Neues, was hier das Christenthum lehrt, sondern Herstellung des ursprünglichen Bewußtseins, Wiederverständigung des Menschen über das, was ihm die Ideenwelt ist, wenn sie zuerst in ihm sich kund thut, und wovon er nur, abstrahirend und den Boden verlierend, späterhin abirrt. Was war ihm Gott, als er zuerst an diesen Gedanken hinanreichte? es war das Subject zu aller Fülle des Inhalts, den er vorfand, der Schöpfer und Herr dieser Welt. Denn wie man alle eignen Bethätigungen als Einheit zusammenfassend, das eigne Ich denkt, so hat der Mensch das Ich der Welt Gott genannt, und ihm nach Analogie der Beziehungen, in welche das menschliche Subject zu den Gegenständen und zu andern Subjecten tritt, die Namen Schöpfer, Herr, Vater und andre gegeben. Aber die Gnosis kam. Man hörte auf zu wissen, was man mit alle dem hatte sagen wollen. Gott wurde der Unnennbare in einer andern geheimnißvolleren Welt (als wäre nicht Welt ursprünglich der Gedanke der alles Denkbare einschließt), in der Welt etwa seiner Gedanken, seiner Logoi. Wie kam man aber dazu die Logoi Gottes, seine Worte, seine Offenbarungen, seinen Logos, seine Schechinah, seinen Maleach, als etwas einer andern Welt angehöriges anzusehn? Auch dies erst durch Abstraction. Denn alle diese Namen waren ja ursprünglich erfunden, um das jeder Faser unsres Bewußtseins kundbare Weben und Walten der göttlichen Weisheit, ihr neidloses, nichts vor-

behaltendes Wohnen in unsrer Geschichte, und daß so hoch über dem Seienden und Werdenden sein Ordner lebt, doch in aller Geschichte seine Ordnung auch selbst und seine Vernunft lebt — dies auszudrücken erfand man jene Namen. Es ist dies das eigentlich religiöse Bewußtsein. Religion ist dies, in allen Widersinnigkeiten und Zerissenheiten des täglichen Lebens festzuhalten, daß die Welt einen Sinn hat, daß der Sinn von Anfang war, daß er bei Gott und Gott war. Dieser Sinn nämlich, der Sinn und Gedanke dieser Welt — darauf kommt es an, denn sonst ist alle Logoslehre — alles andre, nur keine Religion. Nicht dagegen kommt es darauf an, und nicht dem Paulus, Jacobus, Johannes kam es darauf an, wie dies Bewußtsein von Gottes Vernunft in Gottes Welt bezeichnet werde. Ob als Licht oder Leben, als Nus oder Logos, als Christus oder Kyrios oder Pneuma. Nur eins hatten sie noch zu fordern, was zu jener allgemeinen Anerkennung hinzukommen muß. Ist nämlich in dieser Welt und Geschichte Gottes Sinn, so ist in ihm die Geschichte mit Gott versöhnt, und Religion braucht nicht, wie die Gnosis, daran daß aus dieser Welt und Menschheit sich etwas Würdiges gestalten läßt, zu verzweifeln; sie erwartet das Reich Gottes in der Geschichte. Nur in religiös historischem Bewußtsein die Zeit, in der man lebte, als Zeit der Erfüllung und Berufung, wo der Geist sich ausgießen würde wie verheißen worden, und als König des neuen Reichs, als Sichtbarkeit des dies Reich belebenden göttlichen Sinnes Jesum von Nazareth zu wissen — das war die apostolische Forderung, das die neutestamentliche Dogmatik und Philosophie — eine Philosophie der Geschichte, eine geschichtliche Philosophie: wie sie auch unsre Zeit als Bedürfniß ausgesprochen hat. Das göttliche dann, wie es in der Person des königlichen Hohenpriesters ist, von dem Göttlichen wie es in der Kirche waltet — den Sohn vom Geist zu unterscheiden; mit andern Worten: das Reich Gottes als Monarchie zu wissen und zu wollen, war die schließliche Forderung. Durch deren Erfüllung traten zu Ephesus jene Johannesjünger, die Paulus belehrte, vom Johannisbade zum Christenthum über.

Verklärung der Geschichte, Vergeschichtlichung der Ideen ist das Christenthum. Die überfliegende Abstraction wird wieder heruntergezogen in die Geschichte, das Wissen angewendet auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die Idee gewußt als Seiendes, Wirkendes, Werdendes, in Glaube, in Liebe, in Hoffnung. Daß jedes Gegenwärtige eine Hoffnung hat, ein Recht an die Zukunft, und zwar an die geschichtliche Zukunft, ist der Sinn der neutestamentlichen Weissagungen, der neutestamentlichen Unsterblichkeitslehre, und des Wissens von Christo als dem Auferstandenen. Daß die Jünger des Gekreuzigten befähigt waren, jenes Ueberdauern des aus der Gegenwart Geschiedenen, sein verklärtes der Geschichte für alle Zukunft Angehören, obwohl es den Sinnen mit denen der Mensch das Gegenwärtige faßt der Regel nach unzugänglich ist, in geheimnißvollen Erscheinungen als Thatsache zu wissen, — daß sie dessen befähigt waren, kam aus der Macht desselben christlichen Geistes, der ein und funfzig Tage nach der Kreuzigung in noch andrer, eine neue Wendung herbeiführender Weise an ihnen kundbar wurde. Derselbe Geist zugleich bewirkt das Unterscheidende des christlichen Bewußtseins von der eignen Unsterblichkeit, daß sie pneumatisch, aber nicht weniger somatisch ist, ein Bleiben in dieser Geschichte, ein Sein und Wirken für diejenigen, die nach uns kommen. Denn das ist ein wesentlicher Punct im Christenthum, daß eine Gemeinschaft mit den Verstorbenen eingegangen wird; ohne jene Geschichtlichkeit aber der aus der Gegenwart Geschiedenen, „was sollen für Gewinn haben die, die um Todter willen ins Taufbad steigen? (1 Cor. 15, 29)" Die Todten von denen Paulus hier spricht, sind alle Vorangegangenen; es ist indeß ersichtlich, daß nur eine Nebenbeziehung ihn bewog, von den Todten in der Mehrzahl zu sprechen. Die Hauptsache ist ihm an der angezogenen Stelle der Zusammenhang der christlichen Unsterblichkeitslehre mit der Auferstehung Jesu. Er ist der Todte, um dessen willen die Taufe geschieht, und was hätte, fragt Paulus, dies für Sinn, wenn der Verklärte nicht noch dieser Gegenwart, die für ihn Zukunft war, angehörte, wenn also nicht überhaupt die

Gegenwart eine für alle Zukunft unverlierbare Existenz hätte.

Die Gnosis hat keine Unsterblichkeit, oder eine solche, die für den Paulus keine ist; denn da Paulus nur einen Gott und nur eine Welt (man wird übrigens verstehen, in welchem Sinne wir ihm das letztere zuschreiben) hat, da er sich an davon abstrahirenden Ideen nicht wärmen mag, so steht es ihm gleich, ob Unsterblichkeit schlechtweg, oder das Gehören der Todten zu dieser unserer Geschichte, und das einstige Walten der vollendeten Menschheit über einer erneuerten, aber nicht durch eine andre verdrängten Welt, geleugnet wird. Wir sehnen uns, sagt er im zweiten Corintherbriefe (5, 2. 3.), mit der himmlischen Behausung überkleidet zu werden, da ja wir schon bekleidet, nicht nackt zu dieser neuen Form des Daseins herantreten; da ja die aus der Gegenwärtigkeit abgeschiedene Persönlichkeit nicht eine kahle abstracte Idee, sondern eine ihre ganze Erlebniß als Vergangenheit und Bleibendes mitbringende Existenz ist. Die Gnosis hat keine Unsterblichkeit. Wie es in Bezug auf die Christologie zuletzt auf eins herauskommt, ob, wenn einmal dem Göttlichen nicht in Jesu Person eine Geschichte gegeben wird, vom Göttlichen als der Christusidee viel Jenseitiges erzählt wird oder nicht; wie der Ebionitismus, weil er einmal mit Jesu als dem geschichtlichen Menschen doch nichts anzufangen weiß, stets auf dasselbe hinauskommt, er möge gnostischer oder vulgärer Ebionitismus sein: so bleiben auch die überfliegendsten Speculationen von menschlicher Unsterblichkeit eben so ebionitisch und trostlos wie die entschiedenste Unsterblichkeitsleugnung, so lange nicht jenes die Hauptsache bildet, was übrigens dem ungetrübten ethischen Bewußtsein eine erlebte Thatsache, so gut wie die eigne Existenz ist, daß die Todten in der Gegenwart leben, ein Leben wie Gott es lebt, denn sie herrschen mit Gott. Paulus ist philosophischer Unfähigkeit geziehen worden, weil er jede Leugnung körperlicher Fortdauer als Leugnung der Unsterblichkeit ansehe; und es hat dies mit als Argument dienen müssen, daß gerade was den Aposteln Hauptsache war, dem modernen Bewußtsein entweder

fehlt oder Nebensache ist, und daß demnach Urchristenthum nicht Christenthum sei. Daß nun ein geistiger Leib, wie ihn Paulus den Seligen verheißt, ein Begriff ist, dem wir ebenso wohl, wenn uns dieser Sprachgebrauch nicht beliebt, die Bezeichnung mit dem Worte Leib oder Körper versagen können, ist wohl gewiß. Darum aber wird es fraglich, ob der Name Leib zur Bezeichnung jener Existenz der Abgeschiedenen, wie er sie fordert, ob der Name das sei, worauf es dem Paulus ankomme. Ist ihm dagegen Hauptsache das, was wir als Bleiben in der Geschichte bezeichneten, ohne auch unsrerseits über den Ausdruck ein Gesetz geben zu wollen, so müssen wir zwar immer noch zugestehn, daß das moderne Bewußtsein an diesem urchristlichen wohl etwas Fremdes finden mag; ob aber das moderne Bewußtsein in sofern christlich sei, ob darum eine Unreife des Urchristenthums hieraus erhelle, bleibt zu bezweifeln. Wie dem sei: wenn man das Urchristenthum im Kampfe mit dem damaligen Idealismus sich vergegenwärtigt, so erscheinen in seinen Weissagungen nicht Tag noch Stunde, nicht Trompeten und Posaunen, nicht Staub und Knochen als die Hauptsache, sondern das was Religion zur Religion macht, die Idee eben so als werdend, wie als geworden und als gegenwärtig zu wissen. Jene großen Reformatoren, die wir Apostel nennen, sie haben sich im Besitze des Princips gewußt, das bis ans Ende der Tage die Geschichte beherrscht, während Gnosis und Scholastik bis ans Ende der Tage von Beschämung zu Beschämung geht. Wenn jene das Ende der Geschichte nahe dachten — wer sagt denn schon daß sie irrten? Wir, die wir über den specifischen Unterschied des Modernen und Antiken so viel zu sagen wissen, wir können ihnen doch wohl zugestehen, daß die moderne Welt eine neue ist. Freilich stimmt deren Entstehungsgeschichte mit jenen Weissagungen wörtlich so wenig, wie mit den Forschungen der Geologie die mosaische Schöpfungsgeschichte. Freilich stimmt die moderne Zeit, sofern sie nicht christlich ist, mit den Schilderungen der neuen christlichen Welt so wenig, wie mit den alttestamentlichen Weissagungen über die messianische Zeit die Geschichte Jesu von Nazareth. Sie

stimmt so wenig wie diese, aber doch auch so sehr wie diese. Wenn die Zukunft Zukunft ist, so ist sie Ideal und wird als solches geschildert; wird sie dann freilich Gegenwart, so trifft sie das Loos aller Gegenwart, nicht in der Weise ideell zu sein, daß nicht das Auge des Glaubens, daß nicht der Muth der Resignation und die immer neue Kraft der Religion, zu hoffen und zu harren, dazu gehörte, um in der Geschichte die Idee verwirklicht zu sehen. Bis einst die Zeit langsam, was Gott eilends beschließt und was dem Seher eilends sich aufdringt, zur Reife bringt. Die Geschichte der Menschen wird einmal ganz aufhören, Gegenwart zu sein, wie sie vor wenigen Jahrtausenden angefangen hat. Die Geschichte wird dann zu neuen Gegenwarten fortgehn, zu welchen? wissen wir nicht. Das aber wissen wir, daß zu diesen neuen Gegenwarten die menschliche Vergangenheit sich so im Ganzen, wie die jetzige Vergangenheit der einzelnen Abgeschiedenen zu unsrer Gegenwart sich verhalten muß, als seliges leidloses Herrschen dessen, was vollendet ist, über das was wird und kämpft, als Herrschen mit Gott. Dann werden die Verheißungen ganz Wahrheit, die jetzt nur Wahrheit in dem Sinne sind, wie die Gegenwart Wahrheit der Idee zu sein vermag. Mangelhaft nämlich, weil der Mensch hinter den Bedingungen der Verheißung zurückbleibt, Wahrheit aber, weil Gott nicht zurückbleibt. Denn Gott soll als der Wahre sich zeigen, jeder Mensch aber als Lügner erkannt werden (Röm. 3, 4.). Bekritteln wir aber die neutestamentlichen Verheißungen, weil die versprochene nahe Erfüllung nur Erfüllung in gewissem Sinne, **cum grano salis**, ist; erklären wir es für Ausflucht, wenn einer ihre Wahrheit dennoch behauptet, und nur von Verschiebung der Perspective spricht: zeigen wir dann nicht blos, daß jenes **granum salis** uns fehlt, das doch auch Christus den Seinigen bei sich zu haben befahl, und zwar bei Beurteilung der alttestamentlichen Weissagungen eben so wohl wie bei jedem Urteil was der Christ fällt? Hat es nicht Christus auch für Verschiebung der Perspective erklären müssen, daß im alten Testament die Zeit des leidenden und des verherrlichten Messias nur eine ist? Aber freilich jene

abergläubige, zähe Weise auf Erfüllung der Weissagungen zu warten, mußte Christus, um Glauben zu finden, ablehnen. Als er gefragt wurde, wie denn das zu erklären sei, daß Elias nicht, wie doch geweissagt, ihm vorangehe, so antwortete er: so ihr's annehmen wollt, ist er in Johannes dem Täufer gekommen. Er bestritt nicht darum die Wahrheit der Vorhersagung, aber er setzt sie auch nicht darein, daß alles buchstäblich so zugehe. Dies „wenn ihrs so annehmen wollt," ohne das die evangelische Geschichte so wenig darauf Anspruch machen kann den Versprechungen der Propheten zu genügen, wie unsre streitende Kirche den triumphirenden Verheißungen Christi und seiner Apostel, diese Resignation auf reine Idealität des erscheinenden Ideals — eine Resignation aber, ohne welche der Mensch auf Religion nicht blos, sondern auf Kunst und Wissenschaft, auf Freundschaft und Liebe, überhaupt auf jeden Genuß verzichten müßte — diese Resignation hat freilich eine steife Orthodoxie mit steifen Inspirationsvorstellungen so wenig wie die speculative Kritik geübt. Sie machen es aber wie die Juden Christo gegenüber, und diese Steifheit ist es, gegen welche der seiner innern Wahrheit sichere Messias die Ironie der männlichen Gesinnung stellt, den Glauben fordernd, der da hat was er nicht sieht. Freilich mit Unrecht würde dies gefordert, wenn es die Schuld der Wahrheit selbst wäre, daß Verheißung und Erfüllung nicht congruent sind. Aber so ist es nicht. Wenn Israel dem Paulus abstritt, daß sein Christenthum die Erfüllung dessen sei was Israel erwarte, weil ja keineswegs Israel nun wirklich zu dem gehofften Heile gelange, so zeigte er einestheils in hinausgerückter Perspective die spätere Erfüllung, die zu fordern er somit für berechtigt erklärte; anderntheils aber wies er darauf hin, daß was die Juden nicht anerkennen wollten weil sie dann Gott für ungerecht halten dürften, vielmehr mit Preis gegen Gottes Langmuth zu erfüllen habe, der das Ende hinausschiebt, damit der Mensch, was an ihm ist, nachholen könne.

Daß diese wirkliche Welt, trotz aller ihrer Sündhaftigkeit und Verworrenheit, das Schöne und Gute, das Reich der Idee, wenn auch langsam, und wenn auch nie hand-

greiflich, sondern stets nur so daß Streben und Glauben für Vollkommenheit gerechnet wird, verwirklichen soll: das ist das unendliche Erbarmen Gottes, wie er es im Christenthume als sein Wesen geoffenbart hat. Gott glaubt an die Welt, ihrer inwohnenden Göttlichkeit wegen, und rechnet der Creatur das Ungöttliche nicht zu; nicht sich selbst betrügend, sondern weil das Ungöttliche in der Wahrheit nichts ist. Aber an diesem Reich des versöhnten Gottes theilnehmen kann auch der Mensch nur wenn er glaubt, wenn er nicht eigensinnig, die Idee in der Wirklichkeit anzuerkennen, sich weigert, so lange die Verwirklichung nicht handgreiflich ist; denn das kann sie nicht sein. Dieser Eigensinn, dieser Mangel männlicher Resignation und Geduld charakterisirt die Geschichte der vorchristlichen Welt. Man schwärmt in Götterträumen, man begeistert sich für haarscharfe und unerreichbare Leistungen des heiligen Gesetzes; die Wirklichkeit aber der Idee, die Gott giebt, und mit der Gott zufrieden zu sein erbarmend genug ist, die wird verschmäht, wenn man sie außer sich anerkennen soll, über die meint man hochmüthig hinausstreben zu dürfen, wenn man in sich die Begrenztheit menschlichen Strebens demüthig anzuerkennen aufgefordert wird. Das Christenthum, welches diese Verwirklichung will, wird Gespött der Heiden und den Juden ein Aergerniß.

Die ganzen Corintherbriefe sind auf diesen Gedanken des Christenthums gebaut. Weder für die Idee des Christus, noch des Messiasreichs soll man die Verwirklichung handgreiflich und grell, sondern wie es männlich resignirtem und praktischem Sinne ziemt, verlangen. Was in Beziehung auf die Christusidee dies heiße, sahen wir. Was in Bezug auf das Christenthum, das Reich Christi, zeigen wir sogleich. Das Reich des Geistes als eine Revolution, als eine Umkehr der staatlichen und Familienverhältnisse zu wollen, ist der Wahn der bekämpft wird. Im Römerbriefe schon gehörte hieher die von den Aposteln überhaupt so eifrig vorgetragene Ermahnung, die bestehende Ordnung des Staats als göttliche Ordnung heilig zu halten, eine Ermahnung, die auf die Geschichte vom Zinsgroschen, vom Stater, von der Weigerung Jesu

Schiedsrichter zu sein, und andre zurückweist. In Corinth aber ging der Wahn durch alle ethischen Verhältnisse. Das Weib wollte nicht mehr Weib sein, der Knecht wollte nicht dienen, der Jude zog die Vorhaut über. Ein Freiheitstaumel trieb die Corinther um, nicht wie Christi Freigelassene (I. 7, 22.), sondern wie entlaufene Sclaven.

Verstehen wir den Sinn der apostolischen Ermahnung: daß jeder statt dessen vielmehr in seinem Berufe bleiben solle, richtig, so wird von hieraus das, was im 7ten Cap. des ersten Korintherbriefes über diese Verhältnisse gesagt ist, eine keinem Zweifel unterworfene, wenn schon von der üblichen Exegese etwas abweichende Erklärung finden. Zunächst schon, was dem Sclaven gesagt ist (V. 21): Du bist als Sclave berufen, das sei dir nicht leid; ja wenn du selbst frei werden kannst, nutze es lieber. Die Exegese ist davor erschrocken, Paulus als Vertheidiger der Sclaverei zu finden, ja als einen, der die Annahme der Freiheit, selbst wenn sich Gelegenheit bietet, untersagt. Man übersetzte daher: „indeß wenn du auch (d. h. außer der geistigen Freiheit) die leibliche Freiheit erlangen kannst, so benutze dies lieber." Das jedoch wird man gestehen, daß ohne dogmatische Bedenken niemandem einfallen könnte, statt des von Wort zu Wort sich aufdrängenden einfachen Sinnes den Worten des Paulus dies gerade Gegentheil unterzuschieben. Also bei jener Erklärung bleiben wir. Ist aber Paulus darum Vertheidiger der Sclaverei? Das nicht, wenn auch eben so wenig Bekämpfer. Zu letzterem hatte er auch keine Ursach; daß der Mensch den Menschen in seiner Menschenwürde anzuerkennen habe, wußte und sagte niemand besser als Paulus. Dies aber hatte mit jenem Rechtsinstitut, wie es in der Römischen Welt sich ausgebildet hatte, nichts zunächst zu schaffen. Man kann zwar sagen, dies beruhte seiner Grundlage nach auf heidnischer Verkennung der Menschenwürde. Dies ist sicher, aber von den Grundlagen redet Paulus nicht. Das damalige Verhältniß zwischen Herr und Knecht, so sehr es freilich, wie eben alle andern gesellschaftlichen Verhältnisse jener Zeit, an Zerüttungen und Verkehrtheiten litt, war für den praktischen Reformator eine von den rechtlichen, keineswegs rechtlosen gesellschaftlichen Verbin-

dungen, aus welchen sich die Ordnung der Dinge, und das ganze Leben und Treiben zusammensetzte. Diese Verbindungen aufzuheben, aus abergläubischer Furcht vor dem abstracten Begriffe, oder Worte Sclaverei, konnte dem Paulus nicht einfallen, wenn er nicht alles Dienen und Handreichen aus der Römischen Gesellschaft verweisen wollte. Was aber ihm einfallen konnte, was seine apostolische Pflicht war, war dies: daß er Leute, die durch Anlage und Erziehung zum Dienen berufen waren, ermahnte, nicht aus einer abstracten Freiheitsidee heraus ein dienendes Verhältniß, in welchem sie ihren Wirkungskreis gefunden hatten, aufzugeben, selbst wenn die Möglichkeit, durch rechtliche Formen diese Verbindung zu lösen, gegeben war. Das Verhältniß, das zwischen einem Herrn oder einer Familie und ihrer dienenden Umgebung Gott gestiftet hat, ist unter allen Umständen ein heiliges, und nicht eher, als bis die Lage der Dinge es fordert oder als heilsamer erkennen läßt, abzubrechendes. Dies ist die Wahrheit, die der Apostel Privatleuten, wie seine Christen waren, vorzutragen hatte. Von Aufhebung des Servitium, oder dessen, was im Servitium den Knecht als rechtlos erscheinen ließ, war hier kein Wort zu verlieren.

Dies in Betreff des Sclavenpuncts, den gelegentlich das 7te Cap. berührt. Was aber die Ehe betrifft, von der das ganze Capitel handelt, so ist bekannt, daß hier protestantische Exegese Mühe gefunden hat, den Schein abzuweisen, als sei die Ehelosigkeit hier von Paulus empfohlen, die Ehe nur zugelassen, der allgemeinen Unvollkommenheit wegen. Man hat ihn dadurch abzuweisen gesucht, daß man das καλόν, was von der Ehelosigkeit im ersten V. unbeschränkt ausgesagt wird, und eben so im 8ten, durch den im 26ten befindlichen Zusatz beschränken wollte, wonach der Grund zur Empfehlung der Ehelosigkeit nur in den Zeitumständen liegt. Hier entsteht aber das Bedenken, warum mit größerem Rechte V. 1. und 8. nach V. 26. beschränkt, nicht dieser nach V. 1 und 8. erweitert werden solle, zumal dem 26ten die Erweiterung durch Paulus selbst hinzugefügt wird, da er V. 33. die Ehe überhaupt als ein weltliche

Sorgen herbeiziehendes, das Herz zwischen Christo und dem Ehegatten theilendes Verhältniß schildert. Ist dies des Apostels Meinung, so kann ihm nicht blos wegen der schwierigen Zeitumstände die Ehelosigkeit als das Schönere erscheinen; überhaupt aber schiene dazu der Ausdruck *καλον* nicht passend gewählt, der kaum verkennbar das an sich Ideale, nicht das praktisch Rathsame bezeichnen will. So scheint es fast, als predige das 7te Cap. den Cölibat als consilium evangelicum, empfehle die Beförderung dieses Instituts für die Corinthische Kirche, und bekämpfe Gegner, die nach Art des Clementinischen Ebionitismus die Ehe überschätzten. Dafür könnte entscheidend der Schlußvers zu sein scheinen, wo die der zweiten Ehe sich Enthaltende die Seligere genannt, und, wie mit bestimmter Beziehung auf Gegner, welche die zweite Ehe befördern, hinzugesetzt wird: und ich meine auch den Geist Gottes zu haben.

Daß diese Schlußworte wirklich auf die Corinthischen Widersacher gehen, ist unverkennbar; es ist nur eine von den vielen Stellen, an denen Paulus der Anmaßung jener in den Weg tritt, als hätten sie den Geist ausschließlich, oder als hätten sie überhaupt den rechten Geist. Auch unsre Schlußworte also wollen sagen: nicht der Gegner, sondern des Apostels Meinung sei die vom Geist eingegebene. Nur fragt sich, ob als Meinung der Widersacher das Gegentheil gerade des 40ten Verses anzusehen sei. Ganz gewiß nicht, sobald erhellen sollte, daß V. 40. nicht ein Corollarium des dem 7ten Cap. zum Grunde liegenden Hauptsatzes, sondern nur eine Beschränkung desselben ist. Denn dann wird vielmehr V. 40. eine Annäherung an das im übrigen bei den Gegnern bekämpfte Princip sein. Dann wird es nur Zufall sein, daß das die ganze Erörterung abschließende „So meine Meinung, und ich denke ich habe den Geist auch" gerade an einen Satz herantritt, der noch am ehesten im Sinne der Gegner ist.

Was nun der Hauptsatz des 7ten Cap. sei, sahen wir. Es ist der Satz: daß das Christenthum die Institute in denen das sittliche Leben der menschlichen Gesellschaft sich bewegt, nicht aufhebe, sondern zur Darstellung

des neuen christlichen Geistes benutze. Dies der Grundgedanke; sonst wäre das von der Sclaverei und der Beschneidung Gesagte eine sinnlose Abschweifung. So aber ist der Zusammenhang klar: die Unterschiede der Nationalität, die Abstände zwischen Herr und Knecht, das Verhältniß von Mann und Weib sind göttlich gewollte, heilige Einrichtungen. Gleichheit, Freiheit, Ehelosigkeit sind Ideale. Es ist ganz richtig, daß der Christ nach Freiheit streben soll, aber nach Freiheit in den durch das Leben geforderten Verhältnissen der Abhängigkeit. Es ist ganz richtig, daß eine Heerde und ein Hirte sein soll, aber nicht darum darf der Jude die Vorhaut überziehn. Es ist ganz richtig, daß in der Ewigkeit man weder freit noch freien läßt, aber nicht darum soll der Verheirathete meinen, durch das Christenthum der ehelichen Pflichten ledig zu sein, nicht darum sollen Corinthische Väter und Mütter, Jünglinge und Jungfrauen meinen, daß die Ehe nicht auch im Christenthume noch die immer neu zu legende Grundlage der Gesellschaft bleibe, Ehelosigkeit nur die Ausnahme. In der irdischen Welt sind Mann und Weib durch leibliche und geistige Disposition an einander gewiesen: das Streben jener vorgeblichen Pneumatiker nach Idealen würde nur zu sündlicher Begierde und Zerrüttung der Gesellschaft führen. Man wolle nicht ein Charisma fordern, wo es Gott nun einmal nicht gegeben hat.

Hat der Apostel recht gesehen? Die Geschichte des Cölibats in der katholischen Kirche hat ihm nur bestätigen können, was die schon vor Augen liegende Geschichte des Corinthischen ihn gelehrt hatte. Man hörte unter ihnen von Unzucht, und zwar von schlimmerer als bei den Heiden (I. 5, 1.). Und jetzt, denke ich haben wir den Materialismus der Corinthischen Idealisten in seiner ganzen Schärfe vor uns. Indem sie das Ideale einseitig wollen, macht die Wirklichkeit des irdischen Lebens sich um so herrischer geltend, und verwickelt sie in die Fallstricke der Sinnlichkeit. Nach Geistesgaben streben sie, jeder will Lehrer und Zungenredner sein; auch die Weiber treten, emancipirt und unverschleiert, in den Versammlungen auf; und während man in Speise und

Trank die christliche Freiheit ohne Schonung der Schwachen durch gänzliche Licenz zu üben meint, vergißt man, daß auch Essen und Trinken vielmehr als eine der Formen, in denen das Ewige sich versinnlicht zu betrachten sei. Essen und Trinken sei, sagt Paulus, eine sinnliche Gemeinschaft mit dem in dessen Namen es stattfindet; mit den Göttern des Wahns also, wenn man nicht mit völlig geläuterter Gesinnung bei dem was mit ihrem Dienste Zusammenhang hat, sich betheilige; mit dem verklärten Haupte der Kirche dagegen, wenn in dem ernsten Geiste der Selbstprüfung und der Liebe, welcher der christliche ist, gemeinsam Speise und Trank genossen werde. Auch sei es ja eine ihm mitgetheilte und von ihm den Corinthern nicht vorenthaltene Geschichte aus dem Leben Jesu (*παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* I. 11, 23), daß der Herr selbst bei seinem letzten Mahle das Verlangen ausgesprochen, es solle jedes gemeinsame Mahl stets im Geiste der Erinnerung an ihn genossen werden. Diese Erinnerung, wodurch das sinnlich Genossene zum Leibe des Verklärten wird, war dem Idealismus fremd, der das Irdische nicht als Darstellung des Himmlischen zu schätzen weiß; der hochmüthig meint, im Christenthume komme es darauf an, auf das Aeußerliche gar keinen Werth zu legen, nicht zur Ehre Gottes zu essen und zu trinken — und der doch wiederum — denn um so aufdringlicher macht das Sinnliche an welches der Mensch gebunden ist sich geltend — in äußerlichen Geberden und Zungenreden, in heidnischem Taumel (I. 12, 2), statt in Glaube, Liebe und Hoffnung eine Bethätigung des christlichen Geistes sucht.

Dies das Bild des Corinthischen Christinismus, wie es Paulus selbst entwirft, und wie wir ohne Hypothese es ihm nachgezeichnet haben. Man sieht, in jedem einzelnen Puncte führt ihm gegenüber das Christenthum seine Rolle durch, nicht Theorie vom Christus zu sein; sondern derjenige Realismus, der in der tiefsten und zugleich verständlichsten Weise im Wirklichen das Vernünftige sieht und selber verwirklichen will. Die Gnosis dagegen unterschätzt die Wirklichkeit, aber die Unterschätzung des Aeußerlichen überschätzend, überschätzt sie

das Aeußerliche; sie macht aus dem Reiche Gottes, wie schon der Römerbrief sagte, ein Reich des Essens und Trinkens, und wie wir nach den Erfahrungen der Corinthischen Geschichte hinzusetzen müssen, sogar der Unzucht. Kurz der Zuchtlosigkeit in jeder Beziehung. Und wie der dem Idealismus unvermeidliche extreme Materialismus sich in Bezug auf Speise und Trank und geschlechtliche Verhältnisse in einem zwischen Askese oder Cölibat und Licenz jeder Art schwankenden Zustande zeigt: so auch in Bezug auf das Verhältniß zu Lehrern und Vorgesetzten findet ein gedankenloses Schwanken zwischen Verschmähung jeder Autorität und einseitiger Hervorhebung der Legitimität, des äußerlichen Zusammenhangs mit Jesu Person, wo dies zur Verkleinerung des Paulus dienen kann, statt.

Das ist der Corinthische Antipaulinismus, den man gemeint hat, mit dem Petrinismus und mit dem Urchristenthume identificiren zu dürfen. Man wird anerkennen, daß auf dem ganzen Gebiete der Geschichtschreibung es nie ein verfehlteres, unglücklicheres Unternehmen gegeben hat. Der Christus, den Paulus hier bekämpft, ist der Christus jüdischer Ideologie; aber er ist von dem Christus, den Petrus in Jesu sah, der zu sein Jesus selbst erklärte, so weit verschieden, daß es kein Maß giebt diesen Unterschied zu messen. Der Geist den Paulus hier bekämpft, ist der Geist eines heidnischen Enthusiasmus; aber er ist von dem Geiste den das apostolische Christenthum auf Jesum herniedersteigen läßt, und durch den es die Welt erneuern will, so himmelweit verschieden, daß man sich schämt, den Unterschied erst noch beweisen zu sollen. Dagegen der Paulinische Christus, der Gekreuzigte und Verklärte, der im Fleisch Erschienene und nun doch nimmermehr fleischlich Gekannte (II. 5, 16.) — der Paulinische Geist, der Geist des Glaubens und der Liebe, der Geist der That, der Zucht, der Gesetzlichkeit, der Freiheit — was soll urchristlich sein, wenn diese es nicht sind.

So geben wir denn zu, was die Tübinger Kritik gefunden hat, daß die alte Kirche in zwei Parteien gespalten war, in deren Kampfe die Geschichte der beiden

ersten Jahrhunderte verläuft. Nur daß, diese Parteien als Heidenchristenthum und Judenchristenthum zu charakterisiren, uns nicht in den Sinn kommt. Sondern Wahrheit und Lüge, Urchristenthum und jüdisch heidnische Gnosis sind die Gegensätze, die wir überall mit einander ringen sehen. Indem wir nun die Gnosis als die Erbfeindin des apostolischeu Christenthums erkennen, fallen uns unwillkürlich drei Briefe unsres Canons ein, in welchen die Altweiber-Geschichten dieser sogenannten Gnosis gebührend durchgezogen sind, und welche — wir würden nicht hoffen Glauben zu finden, wenn wir nicht allzu Bekanntes referirten — eben deßhalb mit für um ein Jahrhundert jünger als die Apostelzeit haben gehalten werden sollen. Wir nun, von den Corintherbriefen kommend, die auf jeder Seite mit Gnosis zu thun haben, können mit Mühe uns in die Forderung finden, daß die Behauptung, Gnosticismus habe es erst im zweiten Jahrhundert gegeben, erst noch widerlegt werde. Indessen jeder Punct in der Kritik hat seine eigne Plage. Ueber die Pastoralbriefe existirt nun einmal eine eigne, ihre Aechtheit angreifende, v. Baur'sche Abhandlung. Dies ist ein Stein auf ihr Grab gewälzt. Mögen sie noch so sehr im Rechte sein, sie können der Kritik mit dem Anspruche auf den Namen Paulinischer Schriften nicht unter die Augen treten, ehe nicht unabhängig von den Korintherbriefen und deren Gnosisbestreitung, auf welche im Streit wider die Pastoralbriefe die doch von den Korintherbriefen ausgegangene Tübingische Geschichtschreibung nicht die mindeste Rücksicht nimmt, die Argumentationen jener Abhandlung selbst ihre Widerlegung gefunden haben.

Die Häretiker der Pastoralbriefe.

Den Stand der Untersuchung über die Pastoralbriefe, welchen er vorfand, bezeichnete v. B. in der Einleitung. Schleiermacher hatte **1807** die Aechtheit des ersten Briefs an Timotheus angegriffen, ohne jedoch über die Stelle, welche demselben in der Geschichte der Kirche anzuweisen sei, positive Vermuthung zu wagen. Alle drei Briefe sprach dem Paulus zuerst Eichhorn ab; er erklärte sich positiv über den Ursprung derselben dahin, daß nach des Paulus Tode seine Vorschriften durch Schüler in Form von Briefen niedergelegt wurden. Aehnlich Schott, nur daß er sie noch im Namen und unter der Autorität des Apostels verfaßt sein läßt. Ueber die Authentie selbst blieben die Meinungen getheilt; die einen vertheidigten, die andern verwarfen alle drei, noch andre rühmten die Mäßigung Schleiermachers, bei der Verwerfung des ersten Timotheusbriefes stehen geblieben zu sein. Diese Schwankung glaubte v. B. am Besten zur Sicherheit zu führen, wenn er mit wiederholter negativer Kritik eine positive in der Art verbände, daß aus den in den Briefen enthaltenen Merkmalen die Zeit der sie angehören müßten, bestimmt würde.

Die Häretiker, die in den Pastoralbriefen beschrieben werden, seien nicht die der apostolischen Zeit; weder die Polemik gegen die Person des Paulus, noch das Festhalten des Mosaismus, beides charakteristische Merkmale der ersten Irrlehrer, lassen an ihnen sich nachweisen. Nicht über die Autorität des Apostels, sondern über den Glauben irren sie **1** Tim. **1, 19. 6, 10. 2** Tim. **2, 18.** Auch der Name *αἱρετικός* selbst Tit. **3, 11.**, die Schil-

derung des Irrthums als eines durchgreifenden Uebels, und das nicht verhaltene Geständniß, es sei von späterer Zeit die Rede (1 Tim. 4, 1. 2 Tim. 3, 1. 4, 3) — alles dies führe uns in die Mitte des zweiten Jahrhunderts, in die Zeit der Gnostiker, besonders der Marcioniten.

Auf sie weisen auch verschiedene Andeutungen. Die *μῦθοι* und *γενεαλογίαι* 1 Tim. 1. 4, 7. 2 Tim. 4, 4, die *Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι* Tit. 1, 14, passen nicht auf Irrlehrer wie zu Colossä, die vielleicht die Essenische Angelologie, unmöglich aber die Genealogien hatten, sondern nur auf Gnostiker; sie heißen *Ἰουδαϊκοὶ*, weil aus dem Judenthum manche Anschauungen des Gnosticismus entlehnt waren, wie z. B. der Valentinianische Name Achamoth auf Jüdischen Ursprung hinweise. Auf gnostischen Gegensatz gegen das Jüdische deute der Name *νομοδιδάσκαλοι*, 1 Tim. 1, 7, denn da v. 8 Paulus sagt *καλὸς ὁ νόμος*, so müsse die Behauptung der Gegner die entgegengesetzte sein, *νομοδιδάσκαλος* also einen über das Gesetz Absprechenden bezeichnen; wohin auch die *ἔρεις καὶ μάχαι νομικαί* Tit. 3, 9 gehören. — Gegen gnostische Unterscheidung der Pneumatiker und Psychiker wird die Universalität der Gnade erklärt 1 Tim. 1, 14 ff. 4, 10. 6, 13. Tit. 2, 11, es solle allen die *ἐπίγνωσις* werden, wird den Gnostikern bemerklich gemacht. Die Polemik gegen Scheidung des Reinen und Unreinen in der Natur 1 Tim. 4, 3. Tit. 1, 14 könne weder gegen Judaisten, noch gegen Leute wie die Colosser gerichtet sein; die Paulinische Polemik gegen die Colosser sei viel milder Col. 2, 16; bei den Colossern lasse sich die ihnen vorgeworfene Befangenheit noch hinreichend aus Anhänglichkeit an jüdische Satzungen entschuldigen; in den Pastoralbriefen dagegen könne *ἀπέχεσθαι βρωμάτων* nur in dualistischer Weltanschauung gegründet sein. Entscheidend aber seien die *ἀντιθέσεις* am Schlusse des ersten Timotheusbriefs, denn nothwendig sind dies die Antithesen Marcions, wodurch er Gesetz und Evangelium, Weltschöpfer und Christus zu scheiden suchte; Paulus müßte Prophet gewesen sein, um zu seiner Zeit von Antithesen zu sprechen. Nach diesen alles entscheidenden *ἀντιθέσεις*

folgen doch zum Ueberfluß noch einige unterstützende Anzeichen; so die gnostischen Benennungen **1, 17** und **6, 15**, die daraus erklärt werden, daß ein Bekämpfer der Gnosis nicht umhin konnte, im Kampfe selbst sich manches von seinen Gegnern anzueignen, so ferner eine leise Spur von Doketismus, der trotz des auf die menschliche, sichtbare Erscheinung gelegten Gewichts (*ἄνθρωπος Χριστός* **1** Tim. **2, 5**; *ἐν σαρκί* **3, 16**; *ἐκ σπέρματος Δαβίδ* **2** Tim. **2, 7.**) in *ἐφανερώθη* **1** Tim **3, 16. 2.** Tim. **1, 9.**, Tit. **2, 11.**, **3, 4.** liege, so wie auch in dem häufigen *θεὸς σωτήρ*, wonach wie bei Marcion Christus nur wie ein **circumlator Dei** erscheine. Dergleichen verrathe deutlich den Bekämpfer des Gnosticismus, auf den der Gnosticismus nicht selbst seinen Einfluß ausübt. Die Art übrigens wie der Briefsteller Christi Menschlichkeit und seine Mittlerschaft vereinigt denke, sei nicht klar; in **1.** Tim. **3, 16.** widerspreche wenn gleich man ὅς für *θεός* lese, sowohl das *φανερωθῆναι* als das *ἀναληφθῆναι* dem Begriff eines Menschen wie er **2, 5.** aufgestellt sei; und sei vielmehr abermals eine Andeutung von Doketismus. An gnostischen Sprachgebrauch erinnern viele Ausdrücke, *φῶς ἀπρόσιτον, χρόνοι αἰώνιοὶ, ἐκλεκτου ἄγγελοι.*

Deutlicher konnte, wem der Kampf gelte, vom Briefsteller nicht verrathen werden, sobald er irgend noch den Schein Paulinischer Abfassung festhalten wollte. Nimmt man dazu, daß besonders über die Verführung der Weiber zur Ketzerei geklagt wird, so erinnere auch dies an jene Verführungskünste, die man den Gnostikern zugeschrieben. Was aber die Ketzernamen Hymenäus und Alexander betrifft, so gehen sie erst recht auf die gnostische Zeit. Fingirt seien sie ohne Zweifel; schon Schleiermacher finde in ihnen manche Wunderlichkeiten; und **2.** Tim. **2, 17.** sei in ὁ *λόγος νομὴν ἕξει* wieder offenbar darauf hingedeutet, daß von einer für Paulus zukünftigen Zeit die Rede sei. Die Behauptung endlich des Hymenäus und Philetus, die Auferstehung sei schon gewesen, könne auf nichts andres bezogen werden, als auf des Marcion körperlose Unsterblichkeit. Denn ist es die Seele die aufersteht, so hat die Auferstehung in dem

Augenblicke stattgefunden, wo die Erkenntniß der Wahrheit erwacht ist. Wer also jenes behaupte, müsse auch des Satzes von der schon gewesenen Auferstehung schuldig sein.

Dieß ist es was v. Baur über die Häretiker der Pastoralbriefe in der genannten Abhandlung uns mittheilt. Auch hier wie in den Untersuchungen über die Corinther ging das Bestreben dahin, die eigentlich gnostische Auffassung des Christenthums als eine erst viel spätere Erscheinung, mit welcher die Apostolische Zeit nichts zu thun habe darzustellen. Gelang dies, so war den Antipaulinern der apostolischen Zeit ihr Eigenthümlichstes, was sie am deutlichsten von den bloßen Judenchristen unterschied genommen, und schwer war es dann allerdings, was in den Briefen Pauli Herbes gegen seine Widersacher gesagt war, auf Petrus und Jacobus nicht beziehen zu wollen. Anders, wenn ein gnostischer Judaismus sich als das eigentlich feindliche Element erweisen ließ. Feindlich mußte dies eben so sehr den Judenaposteln als dem Paulus erscheinen: gegen ein solches Element mußten beide durch den gemeinschaftlichen Gegensatz sich vereinigt fühlen. Diese Einheit einem Dritten gegenüber war aber gerade das, was die v. B. einmal gebildete Ansicht nicht mehr zuließ. Die apostolische Kirche sollte nach v. B. in keinem Falle eine durch gemeinsamen Gegensatz gegen einen für beide Theile gleich abschreckenden Irrthum zu wesentlicher Einigkeit in Lehre und Leben vereinigte sein, sondern erst noch in Bearbeitung der innern Zweiheit das Eine Christenthum allmälig constituiren. Waren die Pastoralbriefe echt, gehörte die in ihnen geschilderte Gnosis dem apostolischen Zeitraum an, so war der Kirche ein Gegensatz geboten, gegen den sie sich als die einige constituiren, etwaige innere Gegensätze über dem gemeinsamen Gegensatze vergessen mußte. Dies sah unter andern Rothe, der in seiner Schrift über die Anfänge der christlichen Kirche die Pastoralbriefe zu einer seiner stärksten Stützen machte, seine Idee von einer durch die Apostel constituirten und völlig ausgebildeten katholischen Kirche darauf zu gründen. Ob er darin zu weit ging ist eine andre Frage. Die von den Aposteln constituirte Einheit läßt sich füg=

lich auch ohne jene hierarchischen Einrichtungen denken, die Rothe den Aposteln zumuthet. Jedenfalls aber konnte Rothes Schrift an Baur nicht vorübergehn, ohne ihn zu neuer Vertheidigung seiner über die Pastoralbriefe aufgestellten Ansicht aufzufordern. Es geschah dies in der Abhandlung über den Ursprung des Episcopats (Tübinger Zeitschrift 1838.).

Den Gesichtspunkt welchen wir als den seiner Bekämpfung der Pastoralbriefe zum Grunde liegenden bezeichneten, hebt hier v. Baur selbst hervor (S. 10.): „Da als Zweck des Episkopats, so sagt er, nichts gedacht werden kann was nicht durch die besonderen Bedürfnisse der Zeit nahe gelegt war, so mußte sich Hr. D. Rothe dadurch veranlaßt sehn, dieselben Verhältnisse, welche der gewöhnlichen Ansicht zu Folge erst später zur Entstehung des Episcopats zusammenwirkten, schon früher vorauszusetzen. Diese Verhältnisse wurden hauptsächlich durch die Parteien bestimmt, welche theils unter den Christen selbst entstunden, theils in eine feindliche Berührung mit dem Christenthume kamen. Daß die Christen schon sehr früh in eine judaistirende oder petrinische, und eine paulinische Partei getheilt waren, leidet keinen Zweifel. Da aber das Streben, sich gegenseitig enger an einander zu schließen, bei den Christen nur durch einen gemeinschaftlichen großen Gegensatz veranlaßt worden sein kann, so entsteht die Frage, ob sich ein genügender Beweis für die Annahme führen lasse, daß schon in jenem Zeitpuncte, in welchen Rothe die Einführung des Episcopats setzt, Häretiker derselben Art, wie die spätern Gnostiker waren, auftraten."

Die allgemeinste Frage also, der sich die andern unterordnen, ist diese: ob zu Apostolischer Zeit der Gegensatz des Paulinismus und Petrinismus, oder der Gegensatz beider gegen eine gemeinsam als solche anerkannte Irrung das eigentlich Herrschende war. Daß dieser Gegensatz auch eine sichtbare Einheit der Kirche in einem von den Aposteln eingesetzten Episcopate hervorgerufen hätte, dies anzunehmen, wäre wie gesagt, darum noch nicht nothwendig, und könnte füglich unbeschadet jener innern Einheit die Privatansicht Rothes bleiben. Das

wäre anderwärts zu untersuchen. Hier dagegen ist, was in der Abhandlung vom Ursprunge des Episcopats über die Häretiker der Pastoralbriefe gegen Rothe bemerkt wird, in der Kürze zu bezeichnen. Es wurde jedoch von dem Schriftsteller zugleich noch ein andrer Gegner berücksichtigt, Michael Baumgarten, der 1837. über „die Aechtheit der Pastoralbriefe mit besondrer Rücksicht auf den neuesten Angriff des Herrn Dr. Baur" ein Werk geschrieben hatte, in welchem er, von andern als den Rotheschen Gesichtspunkten aus, das Alter der hier geschilderten Ketzerei vertheidigte. Er beabsichtigte nicht die Fragen über die Parteien selbst zu entscheiden sondern nur zunächst zu sehen, was uns die Häretiker der Pastoralbriefe an die Hand geben.

In der Art nun wie Rothe und Baumgarten den v. B.'schen Angriff abweisen, schlagen beide einen verschiedenen Weg ein. Rothe giebt zu, daß die Häretiker der Pastoralbriefe gnostisireu, aber er erklärt eine so frühe Spur des Gnosticismus für ganz vereinbar mit dem richtig entworfenen Bilde der ersten Zeit des Christenthums. Baumgarten giebt die Unvereinbarkeit zu, aber die in den Pastoralbriefen Angegriffenen, behauptet er, gnostisiren auch keineswegs, es sind vielmehr Anhänger der Jüdischen Kabbala. Wenn also Rothe die Pastoralbriefe dadurch zu halten sucht, daß er das frühere Alter des Gnosticismus vertheidigt, versucht es Baumgarten dadurch, daß er den Gnosticismus, dessen Jugend er zugiebt, in ihnen nicht findet. Was gegen jeden von beiden v. B. zu sagen hatte, ist nun zu bezeichnen.

Gegen Rothe bemerkt v. B. es sei die apriorische Voraussetzung, die Rothe aus seiner Totalanschauung der ältesten Verhältnisse gewonnen zu haben meine, nehmlich daß dem Gnosticismus die Pastoral-Häretiker als unentbehrliches Entwickelungsglied voranzustellen seien, für nichts zu achten, weil in geschichtlichen Dingen dergleichen Voraussetzungen überhaupt keine große Empfehlung sei; und weil gegen sie „sich in ihrer ganzen Stärke die Einwendung erhebe, wie sich denn ein solcher Gnosticismus denken lasse, da doch die ältesten und bewährtesten kirchlichen Zeugnisse von keinem andern Gnosticismus

wissen, als dem bald nach dem Anfang des zweiten Jahrhunderts geschichtlich hervorgetretenen?"

Gegen Baumgarten aber wird zunächst bemerkt: daß mit der Bezeichnung der Pastoralhäretiker als Kabbalisten nichts gewonnen sei, denn der Kabbalismus habe selbst die größte Aehnlichkeit mit den gnostischen Systemen, vorzüglich mit dem valentinianischen; natürlich, denn beide seien aus derselben Verbindung speculativer, theils platonischer, theils orientalischer Ideen mit der alttestamentlichen Religionslehre erwachsen. Diese Mischung lasse uns schon in Philo einen so merkwürdigen Uebergang zur christlichen Gnosis erblicken; sie fand nicht blos in Aegypten statt, sondern überall wo Juden sich veranlaßt sahen, über den engen Kreis des Judenthums hinauszugehn. Es stelle sich daher der Baumgartenschen Argumentation die nicht abzuweisende Alternative entgegen. Entweder können die Häretiker der Pastoralbriefe auch nicht Kabbalisten sein, oder wenn sie Kabbalisten sein können, so können sie eben so gut auch Gnostiker sein. Alles was für die Verwandtschaft der in den Pastoralbriefen auftretenden Häretiker mit den Kabbalisten beigebracht werde, beweise zugleich ihre Verwandtschaft mit den Gnostikern; denn das judaisirende Element, welches Baumgarten in jenen finde, könne sie vom Gnosticismus nicht ausschließen; ein judaisirender Gnosticismus sei so denkbar als geschichtlich, nur Oberflächlichkeit des Schriftstellers sei es, in Cerinth sowie in den Clementinen eine Verbindung des Gnosticismus und Judaismus nicht sehen zu wollen; ja selbst das valentinianische System gehöre dem aus dem Judenthum erwachsenen Hauptstamme der Gnosis an. Sollte aber etwa deshalb, weil sie schon früher als die Gnosis, schon zur apostolischen Zeit vorhanden war, die Kabbala etwa besser als der Gnosticismus geeignet sein, Erscheinungen wie die Häretiker der Pastoralbriefe, dem Zeitalter der Apostel zu vindiciren? Nein, da wohl Elemente der Kabbala damals schon vorhanden sein konnten, das wirkliche Hervortreten aber nach den besten Forschungen viel später anzusetzen sei. Endlich aber sei die Kabbala als Kabbala jüdisch; sofern sie dagegen als christliche Häresie auftrete, sei sie

eben Gnosticismus, die Kabbalisten mußten Gnostiker werden, um solche Erscheinungen wie die Häresie der Pastoralbriefe aus sich hervorgehen zu lassen. Dies Werden aber des Gnosticismus gehöre ins zweite Jahrhundert, und dahin also die Pastoralbriefe ebenfalls.

Gnostiker also seien die dort beschriebenen Häretiker entschieden. Die ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως 1 Tim. 6, 20 weisen aber auch zu entschieden auf die bestimmten Systeme des Marcion und Valentin hin, und es komme noch dazu, daß auch Hegesipp bei Eusebius III 32 von einer ψευδώνυμος γνῶσις spreche, und daß, da Hegesipp als Antipauliner keine Stelle des Paulus nachahmen konnte, 1 Tim. 6, 20 vielmehr als Nachahmung des Hegesipp gelten müsse. Kurz: „es sei schlechthin undenkbar, daß es Gnostiker in dem Umfang und mit dem Charakter, wie sie uns in den Pastoralbriefen erscheinen, schon zwischen den Jahren 60 und 70 gegeben habe, aus den nicht zu wiederlegenden Gründen, weil nehmlich 1) die Geschichte diese Erscheinung erst weit später thatsächlich aufweise, weil 2) die glaubwürdigsten Schriftsteller noch überdies ausdrücklich bezeugen, daß diese Erscheinung erst damals und nicht schon früher hervorgetreten sei," (dies sind nämlich außer der eben erwähnten Stelle des Hegesipp noch eine andre desselben Schriftstellers bei Eusebius 4, 22, eine des Clemens von Alexandrien strom 7, 17 und ein Brief des Bischofs Firmilian an Cyprian; die wir sämmtlich später prüfen) „und weil 3) an sich nichts natürlicher sei, als daß eine Erscheinung wie die christliche Gnosis, eines längeren Zeitraums bedurfte, um sich zu der Gestalt auszubilden, in welcher sie uns in den Pastoralbriefen begegnet." Die dualistische Ascese der im Römerbriefe Bekämpften, sei nur der Keim davon; und daß das hieraus direct sich in Rom Entwickelnde, das Clementinische System, vielmehr in Gegensatz gegen Marcioniten und Valentinianer trat, zeigt, wie entfernt diese schon, und die ihnen gleichen Häretiker der Pastoralbriefe, von jener Zeit der Keime stehen mußten. Zwar die Irrlehrer des Colosserbriefes haben manches den Pastoralbriefen Analoges; aber neben den übrigen Verschiedenheiten, die im allgemeinen auf das Verhältniß des in den

Ebionitismus übergehenden Essäismus zum Gnosticismus zurückzuführen seien, bleibe der Hauptunterschied immer dies, daß während die Irrlehrer des Colosserbriefs als etwas Locales und Singuläres erscheinen, die Häretiker der Pastoralbriefe sich als ein an mehrern Orten zugleich auftauchendes, gleich einer Krankheit allgemein um sich greifendes Uebel charakterisiren. Ueberdies aber sei erst noch der Kritik anheimzustellen, ob der Kolosserbrief und die andern kleinern unter Paulus Namen überlieferten fernerhin für ächt gelten sollen.

Wir sind hier am Ende, und können zunächst uns den Eindruck zum Bewußtsein bringen, den die ganze Argumentation, durch welche die in Rede stehende Häresie der apostolischen Zeit abgesprochen werden soll, auf uns macht. Zwar, nach solchen Eindrücken ist ja wohl nicht zu fragen, sondern die Stärke oder Schwäche jedes Argumentes in Untersuchung zu nehmen. Aber unser Schriftsteller spricht selbst seiner Kritik einen eigenthümlichen, seine ganze Art und Weise unterscheidenden Charakter zu; er hofft namentlich in Bezug auf die Pastoralbriefe nicht sowohl durch einzelne neue Argumente, sondern durch eine neue Weise der Kritik dem Schwanken der bisherigen Forschung Einhalt zu thun. „Ich kann nichts mehr wünschen," heißt es in der Vorrede der Schrift über die Pastoralbriefe, „als daß man die hier gegebene Untersuchung nur als einen neuen zur Lösung der Frage eingeschlagenen Weg ansehe, als den Weg der historischen Betrachtung." Man kann zwar den Gedanken nicht unterdrücken, daß eine geschichtliche Erscheinung, — und eine solche ist eine im Canon des N. T. stehende Schrift und eine darin geschilderte Häresie ohne Zweifel — auf einem andern Wege, als dem der geschichtlichen Betrachtung, von Niemandem betrachtet werden kann, sobald es sich um die Frage nach ihrer geschichtlichen Stellung handelt. Aber v. B. spricht sich diesen Weg allein zu; wir hören, in welchem Sinne? Der neue Weg wird so beschrieben: „daß wir die Erscheinungen, die uns in den Pastoralbriefen entgegentreten, mit den uns bekannten Erscheinungen innerhalb des ganzen Zeitraums, in welchen die Entstehung dieser Briefe fallen muß, also der Geschichte

der beiden ersten Jahrhunderte, zusammenstellen, und dem Ergebniß dieser Untersuchung zufolge bestimmen, wo ihnen in der Reihe dieser Erscheinungen die ihnen zukommende Stelle, somit auch diesen Briefen der Zeitpunct ihrer Abfassung, anzuweisen ist." Dies klingt sehr annehmbar; nur wäre zu wünschen, daß wir in der Geschichte der ersten Jahrhunderte über den Zeitpunct jeder Erscheinung, namentlich über den Zeitpunct der Entstehung einer jeden und über die Länge des Zeitraums, welchen jede durchdauerte, so sichere, abgeschlossene Resultate schon vor uns hätten, um nach ihnen jeder sich darbietenden Urkunde ihr Jahrhundert oder Jahrzehend anzuweisen. Aber so steht es nicht. Nicht aus einer anderwärts schon gebildeten Anschauung können wir das neu sich Darbietende beurteilen; vielmehr bei jeder neu sich uns darbietenden Urkunde müssen wir fragen, ob nicht sie vielmehr, statt daß wir sie nach dem bisher Festgestellten einrangiren, das volle Recht habe, selbst unsrer Anschauung vom Zeitpuncte einzelner Erscheinungen eine neue Wendung zu geben. Es ist die absolute Rechtlosigkeit, zu welcher sämmtliche Urkunden des Canons verurteilt werden, keineswegs der richtigen, keineswegs der wahrhaft objectiven Geschichtsbetrachtung entsprechend. Die Unterscheidung nämlich, nach der wir spätere Schriftwerke als mehr oder minder beweiskräftig gelten lassen, bei den Neutestamentlichen aber vom absoluten Zweifel ausgehn, beruht vielmehr auf unserm subjectiven Verhältnisse zu den letztern, daß wir, um der Gefahr dogmatischer Befangenheit ganz zu entgehen, auch die richtige Befangenheit aufgeben, der sich der Richter, der Kritiker nicht entziehen darf, die Befangenheit in dem Grundsatze, daß zunächst eine Ueberlieferung, eine Urkunde so viel Recht hat, als die andre. **Quisquis praesumitur bonus.** Wollten wir den absoluten Zweifel, den wir gegen die canonischen Schriften kehren, zur allgemeinen Regel machen, so müßten wir vermuthen, daß alles was wir von Kindheit auf aus der Vergangenheit lernen, Lüge sei. Die historische Gewißheit ist keine absolute, daher sie um angenommen zu werden, ein gewisses Zutraun voraussetzt; das aber ganz ohne Grund auf einen Theil der Ueberlieferungen

parteiisch beschränkt wird, wenn wir nur nach diesen uns das Bild der Geschichte entwerfen, dem andern Theile aber durchaus nichts entnehmen wollen, was sich nicht schon durch jene beglaubigt. Eins trägt das andre, eins modificirt das andre, wir sehen nur zu, wie sich alles am besten in einander schiebt, und die größte historische Wahrscheinlichkeit ist historische Gewißheit.

Der Schriftsteller, mit dem wir uns beschäftigen, ist zwar vermuthlich seiner selbst gewiß, daß er dergleichen Forderungen wohl kenne; er wird auf sich selbst den Eindruck nicht machen, den unsrer Meinung nach auf andre die Untersuchung über die Pastoralbriefe leicht machen kann, daß er parteiisch sei in dem Grade des guten Glaubens, den er vor der Kritik und vor allen Combinationsversuchen den canonischen und anderseits den nicht canonischen Ueberlieferungen bewilligt. Indessen da wir, ihn selbst zu überzeugen, uns doch viel weniger zutraun dürfen, als wir von andern Lesern manche für unsre Meinungen zu gewinnen die Hoffnung haben; so wenden wir uns zunächst auch nur an diese mit der Frage: ob sie nach allem über die Verwandtschaft zwischen den Pastoralhäretikern und den Gnostikern des zweiten Jahrhunderts Gesagten sich von der Unmöglichkeit, ja nur von der Unwahrscheinlichkeit überzeugt halten dürfen, es könne solche νομοδιδάσκαλοι, solche μῦθοι, solche ἀντιθέσεις, wie sie in den drei Briefen geschildert werden, vor den Zeiten Valentins und Marcions nicht gegeben haben, selbst wenn sie in noch viel stärkerem Maße sich als identisch mit den Marcionitischen ἀντιθέσεις, mit den gnostischen Mythen, mit den νομοδιδάσκαλοι — d. h. nach v. Baur — aber hier widerstrebt die Feder, die Benennung in dem von Baur empfohlenen Sinne zu brauchen — mit den Antinomisten des zweiten Jahrhunderts übereinstimmten. Viele werden sich dies nicht verschweigen, daß der Uebergang von der Behauptung der Identität oder Aehnlichkeit der Grundsätze zur Behauptung der Identität der Zeit vom Schriftsteller zwar sehr häufig, aber auch fast immer mit einer rhetorischen Wendung gemacht wird, die zwar seine subjective Gewißheit, daß die Schlußfolgerung nothwendig sei, eindringlich und unzweifelhaft darlegt,

ohne daß jedoch gleichzeitig darin jene Objectivität einleuchtete, von welcher v. B. doch selbst so wahr und so treffend sagt: „Was kann objectivere Realität haben, als die Objectivität der Thatsachen der Geschichte?"

Es ist nicht — dies sagen wir vorweg — es ist nicht Thatsache der Geschichte, daß es zu Pauli Zeit keine ἀντιθέσεις, keine dualistische Weltansicht, keine Altweibergeschichten, keine Genealogien gegeben hat; es ist dies bloße Vermuthung. Es ist nicht Thatsache der Geschichte, daß es keinen Gnosticismus **ante gnosticos** gegeben hat; es ist dies ein bloßer Schreckschuß, den v. B. selbst am besten als solchen aufzeigt, wenn er doch tausendmal versichert, der Gnosticismus sei etwas so Ausgebildetes, daß er eine lange Vorbereitung voraussetzt.

Freilich soll gerade mit dieser Behauptung die Unmöglichkeit bewiesen werden, daß der Gnosticismus der Pastoralbriefe in die apostolische Zeit gehöre, denn dies sei schon ein ausgebildeter Gnosticismus. Sollte denn aber irgend Jemand dies für bewiesen, sollte irgend einer dies für beweisbar halten, aus einzelnen Andeutungen in drei ganz kurzen Briefen für jemals beweisbar halten, daß hier ein ausgebildetes System vorliege? Gesetzt aber doch auch, es könnte dies je als beweisbar erscheinen, hat denn die Menschheit bis zum Jahre 60 nach Christo nicht eine nur allzu lange Zeit gehabt, ein ausgebildetes System von Altweibergeschichten und dualistischer Weltansicht zu Stande zu bringen. Hat sie die lange Zeit nicht gewissenhaft benutzt? Hat es ihr zu ihrer Beschämung nicht v. B. selbst vorgehalten,*) wie tief die Wurzeln des Gnosticismus in die Religionsansichten und Philosophien aller Völker zurückgehen, so daß ja wahrlich, wenn wir nach apriorischen Geschichtsconstructionen bestimmen wollen, zu welcher Zeit der Gnosticismus möglich war, auf ein Jahrhundert früher oder später dies nicht berechnet werden kann.

Dies vorläufig und im Allgemeinen, um nur gleich zu zeigen, daß wir keineswegs, wie doch die Vorrede verhieß, historische Thatsachen vor uns haben. „Legt man,"

*) Baur: Die christliche Gnosis in gesch. Entwickelung.

sagt v. B., „mit Recht in der Kritik das größte Gewicht auf äußere Zeugnisse, so bleibt ja, wenn als äußere Zeugnisse nur die Angaben und Urteile der Kirchenschriftsteller gelten sollen, in Ansehung dieser so oft ungewiß, ob sie nicht selbst schon auf einer blos subjectiven Ansicht beruhen; haben wir aber historische Thatsachen vor uns, die für sich selbst ein unzweideutiges Zeugniß ablegen, und nicht willkürlich aus einer Zeit in eine andre übergetragen werden können, so kann eine solche Ungewißheit wenigstens nicht in demselben Grade statt finden."

Die schlagende, die unzweideutige Thatsache aber, die uns verheißen wurde, ist nun — nichts weiter, als daß es im zweiten Jahrhundert ebenfalls Gnostiker, Antithesen, Genealogien und Dualismus gab. Ist denn aber mit dieser Thatsache irgend die Vermuthung identisch, daß es im ersten Jahrhundert dergleichen nicht gab? Vielmehr sollte man meinen, wenn es der Vermuthungen hier bedürfte, so würde eine der wahrscheinlichsten die sein: Hat es im zweiten Jahrhundert dergleichen gegeben, so werden sie um acht bis zehn Jahrzehnde früher wohl auch nicht gefehlt haben; denn es wird dies fast unmöglich dadurch, daß wir nach den v. B.schen Forschungen über die Gnosis sich eine Kette von solchen Erscheinungen bald maßvoll, bald excentrisch, über die ganze Geschichte des menschlichen Denkens bis in die graue Vorzeit sowohl, als bis zu Jacob Böhme und Hegel ziehen sehen, welche letztern doch immer noch etwas mehr als ein Jahrhundert auseinanderliegen. Gehört aber solche Vermuthung zu den bessern und wahrscheinlicheren, so entsteht ja dadurch eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit für die Pastoralbriefe. Die in ihnen dargestellten Ketzereien werden so wenig Veranlassung, sie zu bezweifeln, geben, daß vielmehr sonstige Bedenken, die der Anerkennung der Briefe entgegengestellt worden sind, dadurch sehr bedenklich werden, und das gute Zutraun, daß sie gehoben werden möchten, sich jedenfalls verstärkt.

Wir glauben übrigens die v. B.sche Kritik von dieser Seite vertheidigen zu können, als ob sie von Anfang an den so willkürlichen Schluß aus dem Vorhandensein im zweiten Jahrhundert auf das Unmöglichsein im ersten

beabsichtigt hätte. Vielmehr war der Gang der Sache dieser. Baur fand die Pastoralbriefe als angezweifelt vor; daß sie Paulinisch seien, war ihm aus andern Gründen unwahrscheinlich; diese andern Gründe gaben aber nur das negative Resultat, daß sie in Paulus Zeit zu setzen kein Grund sei. Stand das fest, und stände dies fest, so wäre, falls sich die darin geschilderten Zeitverhältnisse im zweiten Jahrhundert finden, da die Briefe selbst nun keine Veranlassung gaben, diese Zeitverhältnisse weiter zurückzurechnen, ein ganz guter Grund da, positiv über die Zeit der Briefe bis auf weiteres zu vermuthen, daß sie ins zweite Jahrhundert fallen. Dies wäre dann wie gesagt, eine nicht an sich verwerfliche Vermuthung, mit der sich auch allenfalls weiter experimentiren ließ, so lange nichts Widersprechendes aus dem Gesammtbilde der Geschichte es rathsamer machte, sie fallen zu lassen. Möglich auch, daß die Vermuthung nicht nur nichts Widersprechendes gefunden, sondern zu mancher neuen guten Vermuthung Anlaß gegeben, manches erklärt und dadurch sich selbst beglaubigt, ja bis zur theilweisen Gewißheit erhoben hätte. So mochte des Kritikers Gedanke im Anfange seiner Operationen sein. Wie es jedoch mit Vermuthungen geht, so werden sie in Hoffnung solcher Beglaubigung und im Bewußtsein, daß sie die Grundlage eines weitern Calcüls bilden, sehr leicht Grundlage der Ueberzeugung, drücken sich selbst in diese ein, und was die subjective Nothwendigkeit darin hat, daß sonst vieles andre auch aufgegeben werden mußte, erscheint als objectiv nothwendig, als auf objectiven Thatsachen beruhend. Die Möglichkeit, im zweiten Jahrhundert die Briefe unterzubringen, wurde zur Unmöglichkeit, sie im ersten Jahrhundert zu belassen.

Wir leugnen die Unmöglichkeit. Wir leugnen zunächst wenigstens, daß es v. B.'n gelungen ist, aus den „objectiven Thatsachen der Geschichte“ dieselbe zu erweisen. Vielleicht, daß er selbst dies fühlte, und deshalb zu einem andern Beweismittel griff. Von den objectiven Thatsachen flüchtet er zu den Angaben und Urteilen der Kirchenväter, bei welchen es doch, wie er ursprünglich sagte, so oft ungewiß bleibt, ob sie nicht auf einer sub-

jectiven Ansicht beruhen. Sollte er dies vergessen haben? Fast scheint es so, nach dem Gefühl unangreifbarer Sicherheit zu schließen, mit welchem er dies neue Beweismittel zum Vortrag bringt. Versuchen wir, uns über das Gewicht desselben zu verständigen. Nicht alle Angaben der Väter tragen den Stempel der blos subjectiven Ansicht. Wie aber, wenn gerade hier uns Aussprüche vorgeführt werden, die nach dem eignen Willen der Aussprechenden mehr nicht, als blos subjective Ansichten sein wollen? Der Satz nämlich, für welchen das Zeugniß sämmtlicher Kirchenväter aufgerufen wird, ist der: daß die ersten eigentlichen Häretiker der Geschichte zu Folge zu Anfang des zweiten Jahrhunderts auftraten. So sei die Angabe des Irenäus, Tertullian, Epiphanius; sie wissen von keinem ältern christlichen Häretiker, als dem die Reihe der Gnostiker eröffnenden Cerinth. „Nicht also deswegen, weil wir aus Mangel an Nachrichten die ältere Zeit nicht näher kennen, sondern nach der bestimmten Versicherung von Schriftstellern, welche jener Zeit nahe genug standen, um sichere Kenntniß von ihr zu haben, können wir mit dem Anfang der Geschichte der christlichen Häretiker nicht über den Anfang des zweiten Jahrhunderts zurückgehn.“ Es mag hier schon mancher, wie wir, mit dem höchsten Erstaunen gefragt haben, ob denn Irenäus, Tertullian, Epiphanius, diese sichern Kenner der Urzeit, die Pastoralbriefe nicht gekannt, oder nicht kennen gewollt, oder in der Weise für unächt gehalten haben, daß sie die Ketzerei ein halbes Jahrhundert später, als diese Briefe behaupten, anzusetzen sich getrauen. Aber nein, Tertullian, Irenäus bekämpfen mit den Worten dieser Briefe, mit Worten die sie ausdrücklich als apostolisch bezeichnen, die Ketzer selbst, von denen sie nach v. B. behaupten sollen, es habe von ihnen der Apostel noch nicht reden können, weil sie noch nicht da waren. Ja sie machen den Ketzern einen Hauptvorwurf daraus, daß sie unter andern auch diese Briefe verwerfen wollen. Zu bekannte Sachen sind dies, als daß wir die Belege dazu aus irgend einem Lehrbuche auszuschreiben brauchten. Wie also? Die Väter werden gemeint haben, Paulus spreche in diesen Briefen prophetisch. Aber — obgleich

die Briefe vielfach von der Zukunft reden — dies ist nicht möglich, denn selbst v. B., nach dessen Meinung der Schreiber derselben doch eine andre Zeit als die des Apostels, in dessen Namen er schrieb, im Sinne hatte, kann doch die Zukunft nur indirect angedeutet finden. „Denn eben dies," sagt er, (Past. Br. S. 9) „gehört zu dem Eigenthümlichen dieser Briefe, daß sie von diesen Irrlehrern, wie von einer damals vorhandenen Zeiterscheinung reden, dann aber doch wieder das Geständniß nicht zurückhalten können, sie gehören nicht eigentlich der Zeit des Apostels, sondern erst der spätern an." Daß dieser psychologische Blick in die Seele des Schreibers den Vätern, sobald sie die Briefe für paulinisch ansahen, entgehen mußte, ist klar; sie konnten nur glauben, wenn Paulus Personen namhaft macht, vor deren Ketzerei sich seine Adressaten zu hüten haben, wenn er überhaupt ihr persönliches Benehmen in Bezug auf Ketzer zu regeln sucht, daß er damit nicht Christen, die nach funfzig Jahren leben dürften, sondern dem Timotheus und Titus Regeln geben wollte. Es mögen sich also die Väter über die Echtheit der Briefe getäuscht haben, soviel ist sicher, daß ihre Meinung nicht sein kann, es habe die christliche Kirche zu apostolischer Zeit keine Ketzer gehegt. Stellen, in denen sie, Irenäus nehmlich, Tertullian und Epiphanius das Gegentheil behaupten sollen, hat v. B. keine namhaft gemacht. Könnte es darauf ankommen, so würden wir gern die Mühe übernehmen, dergleichen zu sammeln; und wir zweifeln kaum, daß ähnliche Beschreibungen von der erst nach der apostolischen Zeit getrübten Reinheit der Kirche sich in ihnen, so wie bei Clemens von Alexandrien und bei Hegesippus, wohl auffinden lassen würden. Was sollten aber diese doch beweisen, wenn sie doch die Pastoralbriefe für ächt, und ihre Ketzer für apostolisch halten? Mit Recht sagt schon im Allgemeinen v. B., und er widerlegt dadurch am besten die ungemeine Glaubwürdigkeit, die er so ganz ausnahmsweise in Betreff dieses Punctes den Vätern als den sichersten Kennern jener Zeit zuerkennt, (Vorrede S. V.): „Wenn als äußere Zeugnisse die Angaben und Urteile der Kirchenlehrer und Kirchenschriftsteller gelten sollen, so bleibt ja in Ansehung

dieser so oft ungewiß, ob sie nicht selbst schon auf einer blos subjectiven Ansicht beruhen." Vor allen nun in Betreff des hier in Rede stehenden Punctes sieht man doch wohl sofort, daß es Sache der subjectiven Ansicht ist, eine Periode der Kirche als durch Irrthum ungetrübt anzusehn, oder die Ketzerei des zweiten Jahrhunderts so darzustellen, daß es aussieht, als sei im ersten Jahrhundert Aehnliches oder Gleiches nicht vorangegangen. Dasselbe Interesse, das die Häretiker selbst hatten, sich als alt darzustellen, hatten die Väter, ihnen ihre Neuheit vorzuwerfen. Inzwischen, sobald sie in der ältesten Kirche eine Bekämpfung der Ketzerei durch Apostel nachweisen konnten, so bald trat jenes Interesse wieder zurück; sie konnten nun mit um so mehr Entschiedenheit darauf hinweisen, schon Paulus habe über die gleichen Irrthümer sein Verwerfungsurteil ausgesprochen.

Haben also Irenäus, Tertullian, Epiphanius von einem Anfangen der Ketzerei im zweiten Jahrhundert gesprochen, wie v. B. versichert, so ist dies selbstredend von ihnen nur relativ gemeint, weil sie sonst mit sich selbst in den gedankenlosesten Widerspruch kommen würden. Es gilt also von ihnen allen, was in Bezug auf einen Brief des Firmilian an Cyprian (bei Cyprian ep. 75) Baumgarten sagt, nicht ohne von v. B. sehr hart getadelt zu werden. (Episcopat S. 29). Die Stelle heißt: **Ad id, quod Stephanus** (der römische Bischof) **dixit, quasi apostoli eos qui ab haeresi veniunt, baptizari prohibuerint — plenissime vos respondistis, neminem tam stultum esse qui hoc credat apostolos tradidisse, quando etiam ipsas haereses constet execrabiles ac detestandas postea exstitisse.** Hören wir v. B. über Baumgartens Erklärung. „Baumgarten glaubt, bei dieser Ansicht, die nach der Aeußerung Firmilians ziemlich verbreitet gewesen sein mag, habe man allein auf die gegenwärtigen Irrlehrer Rücksicht genommen! Auf diese Weise ist es freilich sehr leicht, aus den klarsten Zeugnissen der Geschichte zu machen, was man will. Derselbe Kritiker, welcher hier mit solchem Leichtsinn mit historischen Zeugnissen verfährt — —." Wir hören, es ist ein historisches Zeugniß, dies **constat**, diese Ansicht, wie sie v. B. selbst nennt, die

freilich nach Firmilians Aeußerung sehr verbreitet gewesen sein mag. Wir hören, es ist Leichtsinn, dies historische Zeugniß nicht unbedingt gelten lassen zu wollen; nicht unbedingt vergessen zu wollen, daß Firmilian zu der Kirche gehörte, die damals gegen die Ketzer unter andern auch die Pastoralbriefe in Schutz nahm, in Schutz nahm als historische Zeugnisse für das Vorhandensein der Ketzerei längst vor den Gnostikern des zweiten Jahrhunderts. Aber ist es dann nicht eben so großer Leichtsinn, das Zeugniß der Väter für die Aechtheit der Briefe und dadurch mittelbar für das Alter der Ketzerei nicht eben so unbedingt gelten zu lassen? Es scheint hier Collision der Pflichten, Leichtsinn auf jeder Seite. Die Moral möchte hier wohl dahin entscheiden, daß keiner dem andern das nicht blinde Zugreifen als leichtsinniges Verfahren mit historischen Zeugnissen vorwerfe, jeder aber selbst das einseitige Gewichtlegen auf eine von beiden Angaben als leichtsinnig und unkritisch bestens zu meiden suche. Vielmehr bliebe zu untersuchen, welche von beiden Angaben ernster gemeint und glaubhafter sei; und fände man für keine von beiden entscheidende Gründe, so könnte denn hier einmal der Ort sein, wo die Kritik in gutem Glauben und mit gutem Gewissen das Geschäft des absoluten Zweifels und der absoluten Ungewißheit üben dürfte. Aber in der That steht es nicht so, die beiden Angaben sind sich an innerer Gewähr nichts weniger als gleich. Denn wohl kann man sich denken, daß einer im festen Bewußtsein der Aechtheit der Pastoralbriefe und des Alters der darin geschilderten Ketzereien gelegentlich, wo er die Anwendung apostolischer Gebräuche auf Ketzer seiner Zeit bekämpfen will, ohne es strict zu meinen, sagen kann: die vermaledeiten Ketzereien seien ja erst nach der Apostel Zeit entstanden. Nicht aber kann man sich denken, daß einer der alles Ernstes meint, es habe zu Paulus Zeit noch keine Ketzer, wie sie die Pastoralbriefe schildern, geben können, doch dabei die Bekämpfung der Ketzer und die betreffenden Urkunden für Paulinisch hätte halten können. Nur die letztere Angabe ist ernst und als eine auf urkundlichen Beweis gestützte Thatsache gemeint, das andre will nur Meinung sein und natürlich

nur so weit gelten, als es sich mit vollständiger Anerkennung der Pastoralbriefe und ihres Gnosticismus vereinigen läßt. Allerdings ist nicht zu leugnen, daß dadurch die Worte Firmilians ziemlich nichtssagend werden; sie enthalten wirklich nichts, als daß diese Ketzereien von denen man jetzt spricht, wenn man von Ketzereien spricht, auch für sich betrachtet werden können und dann ihre Anfänge nicht bis auf die Apostel zurückgerechnet zu werden brauchen. Es ist ein Wortstreit; Firmilian behauptet, man solle die Häresen der Apostelzeit und also namentlich der Pastoralbriefe noch nicht Häresen nennen; so wie wir jetzt uns viel mit dem Wortstreite beschäftigen, ob die nehmlichen Häresen schon Gnosticismus, oder noch nicht Gnosticismus, oder ob vielleicht Kabbalismus genannt werden sollen.

So nichtssagend werden allerdings durch unsre Auffassung jene Worte; aber was thut das? Es beweist nur um so mehr, daß es Leichtsinn wäre, ihnen ein so schweres Gewicht aufzulegen, daß man eine Hypothese von der Abwesenheit aller Härese in der apostolischen Zeit auf sie und auf ähnliche Stellen bauen wollte. Die ähnlichen Stellen, so weit sie angeboten werden, wollen wir indeß noch anführen. Von Tertullian, Irenäus, Epiphanius, wie gesagt, nichts. Aber von Clemens dem Alexandriner und Hegesippus. Die Stelle des Clemens jedoch mögen wir kaum noch vorbringen, weil von ihm sich alles, was in Bezug auf jene drei und den Firmilian gesagt wurde, ebenfalls zu sehr von selbst versteht; Er sagt **strom. 7, 17**: *Περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασιν.* Wenn Jemand heut zu Tage eine Kirchengeschichte schriebe, und finge den Abschnitt der die Ketzerei betrifft, mit ähnlichen Worten an, so würde man vielleicht seine Oberflächlichkeit, mit der er die Zusammenhänge der Jahrhunderte übersähe, tadeln, nimmermehr daraus folgern, daß er die Ketzerei der Pastoralbriefe für eine Fiction erklären wolle. Sprachen die Väter von Häresie, so dachten sie zunächst an die, deren Bekämpfung der Kirche und ihnen — weil eben die Autorität der Apostel nun fehlte — zur Aufgabe gestellt war. Diese

Häresen nun, Valentinianismus, Marcionitismus u. a., denn unter diesen bestimmten Namen vergegenwärtigten sie sich sofort der Vorstellung der Schriftsteller, welche Männer konnten als deren Erfinder genannt werden? Natürlich Valentin, Marcion, Cerinth und ähnliche, und auf diese *ἐπινοήσαντες* paßte, hierin hat Clemens nicht Unrecht, die ungefähre Zeitbestimmung', daß sie um Hadrians des Kaisers Zeitalter auftreten. Sollten aber darum weniger die einstigen Gegner des Paulus, ich sage nicht die in den Pastoralbriefen erwähnten, sondern auch die Galatischen, die Korinthischen Irrlehrer, dem Clemens für Ketzer gegolten haben? Wenn aber dies, so ist es wahrlich keine objective Geschichtsbetrachtung, sondern wahrer Aberglaube, nach solchen oberflächlichen Aussprüchen, mit denen Clemens die Apostelzeit zu charakterisiren auch gar nicht beabsichtigt, das Charakterbild ganzer Jahrhunderte zu modificiren.

Aber bedenklicher muß ja wohl Hegesippus sein, wenn dieser von keiner spätern Entstehung der Häresen spricht; da ja diesem keiner so leicht wird nachweisen können, daß er die Briefe des Paulus anerkannt habe. Und wenn er ein solcher Feind des Apostels war, wie man ihn als Ebioniten neuerdings vorzustellen pflegt, so mochte er sogar alle Briefe für ächt halten, es brauchte ihm aber, was dort Ketzerei hieß, nicht als solche zu gelten. Seine Zeugnisse also über späte Entstehung der Ketzerei dürften im strengsten und überlegtesten Sinne gemeint sein. Sehen wir zu, was mit ihnen anzufangen ist; sie finden sich in Eusebius K. G. III. 32 und IV. 22. In der letztern wird berichtet, daß der Bruder des Herrn gestorben, und sein Bisthum an Simeon, gleichfalls einen Verwandten Jesu, gelangt sei. *Διὰ τοῦτο*, heißt es sodann, *ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν πάρθενον οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις. Ἄρχεται δὲ ὁ Θέβουθις, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι αὐτὸν ἐπίσκοπον, ὑποφθείρειν ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων, ὧν καὶ αὐτὸς ἦν, ἐν τῷ λαῷ.* Nach dem Tode des Jacobus also bringt ein Quidam, Thebuthis, alle sieben Jüdischen Ketzereien auf einmal in die damals noch reine Kirche, aus Eifersucht gegen den Bischof Simeon. Die andre Stelle stellt sich

bis zu Trajans Zeit einen tiefen Frieden in der Kirche vor. *Καὶ γενομένης εἰρήνης βαθείας ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ μένου μένουσι σιμέχρι Τραϊανοῦ Καίσαρος.* Dann heißt es weiter: *ὡς ἄρα μέχρι τῶν τότε χρόνων* (bis zum Tode Simeons im Jahre 108) *πάρθενος καθαρά καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ εκκλησία, ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων τότε τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον, παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος. Ὡς δ᾽ ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χόρος διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλος, παρεληλύθει τε ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι κατηξιωμένων, τηνικαῦτα τῆς ἀθέου πλάνης τῆν ἀρχὴν ἐλάμβανεν ἡ σύστασις διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης, οἱ καὶ ἅτε μηδενὸς ἔτι τῶν ἀτοστόλων λειπομένου γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν.* Also tiefer Friede bis auf Trajan; ketzerische Unterminirungen bei jungfräulicher Reinheit der Kirche bis auf Simeons Tod, offne Schilderhebung der Irrlehrer seit dem Abtreten der apostolischen Generation; dazu aus jener ersten Stelle siebenfache Ketzerei seit des Jacobus Tode. Man wird nicht sagen wollen, daß alles dies zu einer sehr klaren Vorstellung über den Entwickelungsgang der Ketzerei sich zusammenfüge; man wird aber auch sich nicht sehr dringend veranlaßt finden, bestimmtere Gesichtspuncte aus der Verwirrung herauszuheben. Wenn v. B. fragt: Was ist denn hier in Hinsicht der Bestimmtheit der Angabe zu vermissen? so hat er wohl insofern nicht Unrecht, als die Forderung, einen bestimmten Anfangspunct der Häresie festzustellen, eine unbillige ist. Um so mehr aber scheint er unbillig gegen sich selbst, indem er sich diese Forderung auferlegend, auf Grund der Hegesippischen Angaben folgendes feststellt. „Nach dem Tode des Jacobus wollte Thebuthis Bischof von Jerusalem werden. Schon in dieser Absicht lag allerdings der erste Keim der bald nachher hervortretenden Häresen, indem der Gedanke, so lange noch Verwandte des Herrn selbst vorhanden waren, Bischof der jerusalemischen Gemeinde zu werden, nur aus demselben Princip entspringen konnte, aus welchem die

Häresen selbst hervorgingen. Allein so lange Simeon den jerusalemischen Bischofsstuhl inne hatte, so lange die Apostel und Zeitgenossen Jesu noch nicht ganz vom Schauplatz abgetreten waren, konnte die keimende Häresе ihr Haupt noch nicht erheben. Um so mehr aber geschah dies nach dem Märtyrertode Simeons, also zur Zeit Trajans." In der ersten Stelle also, die von Thebuthis handelt, findet v. B. nicht die Angabe, daß Thebuthis durch Mißlingen seiner Bewerbungen zu ketzerischen Umtrieben verleitet worden sei, sondern die sehr spitzfindige Idee soll Hegesippus aussprechen: in der Bewerbung selbst, bei noch vorhandener Verwandtschaft des Herrn, lag ein keimartiges Verderben der Kirche durch alle sieben Jüdischen Ketzereien, denen nun, mit dieser Bewerbung, eine verwundbare Stelle dargeboten war, allmälig die Kirche zu vergiften, bis sie nach Simeons Tode ausbrechen konnten. Ganz gern wird Hegesipp zugeben, daß in der Bewerbung des Thebuthis schon etwas Unkirchliches, wie im Keime lag; aber was er an jener Stelle aussprechen will, ist dies: daß Thebuthis diesem Keime nun auch wirklich Luft machte, nicht nur bei sich, sondern auch bei andern; so daß er mit dem siebenfachen Irrthum, dessen er selbst war, wie seine Bewerbung zeigte, die nur bis dahin reine Kirche vergiftete. Die Jungfräulichkeit hatte also mit Thebuthis ein Ende, gleichwohl wird sie auch wieder bis auf Trajan hinausgerückt. Man sieht, dies alles ist relativ, und will nicht anders verstanden sein. Natürlich stand, sobald das legitime Herrschergeschlecht ausgestorben war, der Ketzerei nicht mehr die Kirche als eine so mit sich einige gegenüber, daß alles Unapostolische, sobald es hervorbrechen wollte, sogleich sich als etwas zur Kirche nicht Gehöriges documentirte. Vorher blieb die Häresе entweder verborgen, oder schied sich sofort aus; jetzt aber kann die Lüge nackt neben der Wahrheit einhergehn, ohne daß eine sichere Autorität das Kirchliche in seiner Reinheit bewahrte. Die Veränderung liegt auch nach Hegesipp mehr in der Kirche, als in der Ketzerei. Diese war zu allen Zeiten da; die Reinheit der Kirche bestand nicht darin, daß keine Ketzer da waren, sondern daß die Apostel sie im Zustande der Unterdrückung

hielten, sie sofort als unapostolisch, damit als unchristlich erwiesen.

Es hätte Hegesipp dies allerdings auch auf die Art ausdrücken könen, wie v. B. thut, wenn er den Bericht des Hegesipp und Clemens, wie er ihn auffaßt, mit folgendem unterstützt. „Sehen wir, sagt er (Episcopat S. **13**.) von den offenbar ganz fabelhaften Sectenstiftern, dem Magier Simon und dessen beiden Genossen, Dositheus und Menander ab, deren Secten, wenn ihnen auch, was nach meiner Ansicht sehr zweifelhaft ist, historische Existenz zugeschrieben wird, in keinem Falle in die christliche Sectengeschichte gehören, so traten ja wirklich der Geschichte zufolge die ersten eigentlichen Häretiker zu Anfang des zweiten Jahrhunderts auf.“ Ganz recht. Wie es Baurn hier geht, daß er die Simonitischen Irrthümer, selbst wenn sie da gewesen wären, nicht für christliche Irrthümer angesehen wissen möchte, so wird Hegesipp, was in der apostolischen Zeit als unapostolisch auftrat, für gar nicht christlich, also auch nicht für christliche Ketzerei gehalten haben. Den Schein des Christlichen konnte der Irrthum erst nachher erhalten. Dies alles aber beweist nur, daß kein Grund ist, aus jenen Stellen zu schließen, es habe vor der Apostel Tode keine Ketzerei gegeben.

Wäre dies nur eine Aushülfe, so wäre es weniger eine Aushülfe um die Aechtheit der Pastoralbriefe mit Hegesipps Berichten zu vereinigen, als dem Hegesipp selbst einen Widerspruch zu sparen, den wenigstens die Baursche Anschauung der ältesten Geschichte sonst unvermeidlich in ihm finden müßte. Wie? Hegesippus soll ja ein so Antipaulinischer Judenchrist gewesen sein, daß er, um ein für schlagend geltendes Beispiel anzuführen, die Stelle des ersten Corintherbriefs **2, 9**, daß das den Frommen bereitete weder ein Auge gesehen, noch ein Ohr gehört — für Geschwätz erklärt und die so sagen, der Lüge beschuldigt habe. So führt (**Photius bibliotheca cod. 232**) Stephanus Gobarus aus den Hegesippischen *ὑπομνήματα* an, und man ist nicht zaghaft, sofort den Paulus für den hier der Lüge Beschuldigten anzusehn. Nun, ein solcher Ebionit wie dieser Hegesipp, da er doch sich nicht so in der Zeitrechnung irren konnte, den Paulus erst nach

Thebuthis oder nach Simeon zu stellen, konnte doch nur in sehr relativem Sinne verstanden sein wollen, wenn er erst nach der Apostolischen Generation die Ketzerei ihr Haupt erheben läßt. Man beachte doch, wie wenig jedenfalls Hegesippus und v. Baur sich verstehen. In welchem Sinne leugnet der letztere Kirchenschriftsteller das Dasein der Häresie vor Trajan? „Daß die Christen, sagt er (Episcopat S. 10) schon sehr früh in eine judaisirende, oder petrinische, und eine paulinische Partei getheilt waren, leidet keinen Zweifel. Da aber das Streben, sich gegenseitig enger an einander anzuschließen, bei den Christen nur durch einen gemeinschaftlichen großen Gegensatz veranlaßt worden sein kann, so entsteht die Frage, ob sich ein genügender Beweis für die Annahme führen lasse, daß schon in jenem Zeitpuncte (unter den Aposteln) Häretiker derselben Art, wie die spätern Gnostiker waren, auftraten.“ Nur in diesem Sinne also will v. B. das Dasein der Häresie bestreiten, weil er natürlich den Paulinismus nicht für Härese, sondern für Partei halten will. So aber dachte, nach der Voraussetzung, Hegesippus keineswegs; seine Leugnung der Häresie muß also einen andern Sinn haben. Wie aber können zwei, die dasselbe sagend nicht dasselbe sagen, einander anführen und beglaubigen? Konnte Hegesipp bei Erzählung der Jerusalemischen Bewegung mit Uebersehen des Paulinismus sagen: es gab damals noch keine ἀκοαὶ μάταιαι (Eusebius IV. 22.), obgleich er doch über ein Paulinisches Dictum das μάτην εἰρῆσθαι ausspricht; so konnte er es denn auch sagen mit Uebersehung gewisser Kretensischer und Ephesinischer Gnostiker. Diese sind, nach v. B.'s Auslegung, Antinomisten; also für den Hegesipp nur in noch höherm Grade das, wofür, nach v. B.'s Meinung, schon Paulus galt. Was ging ihn aber eine solche Differenz innerhalb des Paulinismus an? Und wie sollte sein Bericht über die tiefe Ruhe der Kirche bis Trajan die Ephesinische und Kretensische Ketzerei als Fiction eines im zweiten Jahrhundert unter Paulus Namen Schreibenden erweisen, wenn er nicht zugleich Paulus selbst und den Kampf des Judenchristenthums wider ihn, damit am Ende den Hegesippus selbst zur Fiction eines

Spätern, etwa des Eusebius oder des Stephanus Gobarus macht.

Wie gesagt, den verhaßten Paulinismus bei Seite setzen, blos damit man sagen könne, bei Lebzeiten der Apostel sei deren Autorität stark genug zur Erhaltung einer reinen Kirche gewesen, dies ist der Ehrfurcht vor den Aposteln und vor der Gewalt des Legitimismus ein viel größeres Opfer gebracht, als das Nichtbeachten der in den Pastoralbriefen Geschilderten irgend sein konnte. Jenes ist so groß, daß wir es fast für unmöglich halten, daß wir fast die beiden Stellen des Hegesipp, die hier in Untersuchung sind, dazu benutzen möchten, den Antipaulinismus, den man dem Manne hat aufbürden wollen, zu bestreiten. Jener Ebionitismus, den man so gern als das ganze, und wenn nicht als das ganze, so doch das orthodoxe Judenchristenthum bildend ansehn möchte; jener Ebionitismus, der seinen Feind Paulus unter dem Namen des Urketzers Simon bekämpfen konnte, und der den ersten Apostel Petrus im steten Kampfe wider diese incarnirte Ketzerei erscheinen ließ, wird wahrlich nicht vom tiefen Frieden und von der jungfräulichen Reinheit der apostolischen Kirche viel zu sagen gehabt haben. Hegesipp hat hier jedenfalls eine andre Anschauung; und wer den Thebuthis als Anfänger der Häresen denkt, kann wenigstens im Artikel von Simon Magus und von Paulus nicht ganz orthodoxer Ebionit gewesen sein. Thebuthis ist doch nicht etwa auch, wie unstreitig der Simon der Clementinen, ein verkappter Paulus? Er ist im Gegentheil aller Wahrscheinlichkeit nach eine ganz historische Person, denn wie käme neben Jacobus dem Gerechten und dem Vetter Simon mit einem male eine mythische Gestalt zum Vorschein? Er mag freilich kein sehr bedeutender Mensch gewesen sein, da sonst auch andre von ihm zu erzählen wüßten. Seine Erscheinung, seine siebenfache Ketzerei kann also auch kaum so Epoche machend gewesen sein als sie Hegesippus darstellt. Aber was folgt daraus? Hegesippus war kein Feind des Paulus, aber er stand noch in jenem Judenchristenthum befangen, für welches die Reformation des Jüdischen die Hauptsache, die heidenchristliche Kirche und Mission Bei-

werk war. Seine Gedanken hafteten an Jerusalem, am Sitze des Judenthums und der Judenapostel. Wie es wohl einem Geschichtschreiber geschehen kann, statt einer Geschichte der Völker eine Geschichte der Höfe und Cabinete zu geben; wie namentlich ein Anhänger des Papalsystems leicht dazu kommen könnte, die Geschichte der Kirche mit der der Curie zu identificiren; so stellte Hegesipp das, was den Episcopat zu Jerusalem betraf, als Epochemachend nicht nur für die Entwickelung des Palästinensischen Christenthums, sondern des Christenthums überhaupt dar. Vielleicht auch überkommt ihn dies mehr, als daß es seine eigentliche Meinung wäre. Genug, in dem Augenblicke, wo es ihm sich vor die Seele stellt, wie nöthig die legitime Autorität für die Kirche sei, knüpft er bald an den Tod des Jacobus, bald an den des Simeon das Schwinden der Reinheit aus der ganzen christlichen Kirche. Es wäre abergläubisch, aus seinen Worten schließen zu wollen, es könne zu Kreta, zu Ephesus nicht schon unter Paulus ein ausgebildetes System von Altweibergeschichten gegeben haben, weil erst Thebuthis dergleichen in die Welt gesetzt.

Und dabei ist noch der günstigste Fall gestellt, daß sich das in den Pastoralbriefen Geschilderte uns wirklich als ein so antinomistischer Gnosticismus erweisen sollte, den Hegesipp auch bei dem größten Ebionotismus hätte unbedingt für ketzerisch halten müssen. Sollte aber sich später einige Aussicht zeigen, *νομοδιδάσκαλοι* für Gesetzlehrer, *Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι* für judaistische Dichtungen zu halten; dann wäre sofort auch dem gläubigsten Anhänger Hegesippischer Geschichtschreibung erklärt, weshalb dieser die Irrlehre der Pastoralbriefe nicht berücksichtigen konnte: dies war in dem Grade unmöglich als Hegesippus Ebionit war, und in dem Grade in welchem man ihm Ebionitismus zuschreibt, muß das Mißtraun in seine Angabe, damit das Vertraun zur Aechtheit der Pastoralbriefe wachsen. Wir freilich, da uns ein eigentlicher Ebionitismus des Mannes nicht sehr wahrscheinlich ist, können den hier bezeichneten Grund des Mißtrauns nicht weiter gelten lassen. Aber im Allgemeinen stellt sich doch auch für uns die Sache folgendermaßen. Im Kampfe des Paulus

mit Galatischem, Corinthischem, Römischem, — wir nennen Orte die unbezweifelt durch diesen Kampf um ihren Frieden gekommen waren — mit Antiochischem Judenchristenthum mußte der Judenchrist entweder dem Paulus Recht geben, oder seinen excentrischen Brüdern. In beiden Fällen aber war jedesmal der andere Theil im Unrecht, und also das Vorhandensein der Häresie in keinem Falle zu leugnen. Am allerwenigsten konnte er von tiefem Frieden der Kirche in dem Sinne sprechen, daß man daraus schließen dürfte, er wisse überhaupt von keiner zur damaligen Zeit in der Kirche herrschenden Ketzerei. Wollte er, die Berechtigung des Paulus ahnend, trotzdem den Namen der Ketzerei von den Antipaulinern, selbst wenn sie sich in eine *ψευδώνυμος γνῶσις* von *μῦθοι Ἰουδαϊκοί* verstrickten, nicht gebrauchen; so werden seine Aussagen dadurch nur um so ungeeigneter, für das Nichtvorhandensein der Sache einen Beweis abzugeben.

Indeß, wie bemerkt, alles zuletzt Gesagte gilt nur für den Fall, daß sich die Häretiker der Pastoralbriefe später als Judaisirend erweisen sollten. Da dies jetzt noch nicht fest steht, so kehren wir zu dem Obigen zurück: daß Hegesipp, wenn er die hierarchischen Bewegungen am Sitze des Judenchristenthumes erzählte, sich wenig um den Unfrieden, den gesetzlicher oder antinomistischer Gnosticismus in den Heidengemeinden stiftete, bekümmern mochte. Gesetzt also die Irrlehrer der Pastoralbriefe wären Gnostiker ganz von der Art wie die im zweiten Jahrhundert so benannten, so sind solche — so weit es auf die äußern Zeugnisse ankommt, keineswegs undenkbar. So ist der zweite Beweis, auf den v. B. sich stützte, ebenfalls zurückgewiesen. Es hindern die Berichte der Väter in keiner Weise, eine **haeresis ante haereses**, einen Gnosticismus **ante gnosticos** anzunehmen. Sie fordern vielmehr dazu auf, indem sie trotz der in den von ihnen anerkannten Apostolischen Schriften reichlich erwähnten Irrthümer, trotz dem dort häufig getadelten falschen Streben nach Gnosis dennoch der Häresie und dem Gnosticismus erst einen nachapostolischen Anfang geben.

Aber die Sache scheint innerlich undenkbar, dies ist ein dritter, ein apriorischer Beweisgrund. Gnosticismus

vor dem Gnosticismus ist ein Unding. So sagt v. B., und die Behauptung überrascht. Gnosticismus vor dem Gnosticismus — man braucht nur diesen glücklichen Ausdruck gefunden zu haben, um die damit charakterisirte Ansicht gänzlich zu Boden zu schlagen. Aber nichts weniger als dies: denn v. B. selbst findet ja „an sich nichts natürlicher, als daß eine Erscheinung wie die christliche Gnosis ist, eines längeren Zeitraums bedurfte, um sich auszubilden"; und allerdings versteht es sich von selbst, daß jedes geschichtlich sich Entwickelnde da ist, ehe es da ist. Gnosticismus **ante gnosticos** ist also etwas a priori Nothwendiges; Gnosticismus **ante gnosticos**, in den Pastoralbriefen vorgefunden, kann so wenig ihr Alter in Frage stellen, daß vielmehr sobald ihr Gnosticismus sich als ein vorgnostischer erweisen wird, der Beweis ihrer Aechtheit vollständig geführt ist. Gnosticismus **ante gnosticos** soll ein vages Ding sein, geeignet haltlose Hypothesen scheinbar zu stützen. So sagt Baur, von Baumgarten, den er sonst nicht genug tadeln kann, hier mit größter Bereitwilligkeit einen Ausdruck entlehnend. Ein vages Ding, freilich, das ist der ganze Gnosticismus; und wie viele haltlose Hypothesen er hat stützen müssen, wir sind eben dabei, es zu erfahren. Ein vages Ding, ein fließender Begriff, ist jede menschliche Meinung, von welcher die Geschichte zu berichten hat. Dies läßt sich nicht ändern. An uns ist es nur, keine haltlose Hypothese darauf stützen zu wollen. Aber wie stützt man haltlose Hypothesen auf fließende Begriffe? Indem man die fließenden willkürlich fixirt. Indem man, ungeachtet man selbst hervorhebt, daß solche Dinge eine lange Vorgeschichte haben, doch jedesmal, sobald man die Vorgeschichte vorfindet, sich darauf steift, dies könne nur der Gnosticismus selbst sein, und müsse in die Zeit des Gnosticismus gehören, weil es vor demselben keinen gebe. Indem man, um den Widerspruch mit der eignen, eine Vorgeschichte zulassenden Ansicht zu heben, die Elemente, die in der Vorgeschichte — sonst wäre sie das nicht — sich zeigen, einzeln heraushebt, und dann versichert, dies sei schon zu viel um noch für Vorgeschichte zu gelten. Was kann denn willkürlicher sein, als zu bestimmen: der Gnosti-

cismus hat zwar eine Vorgeschichte, aber dies und das, etwa die Antithesen, oder die Genealogieen, dürfen nicht der Vorgeschichte, sondern nur der Ausbildung angehören. Gnosticismus darf schon da sein, dies wird erlaubt; aber nicht sobald wird etwas Gnostisches als schon daseiend aufgezeigt: so heißt es sogleich, das habe ja erst Marcion, das habe erst Valentin erfunden, und ihrer Zeit gehöre es allein an. Allerdings wird dann der Gnosticismus in seiner Entwickelung — und diesen fordert man doch — der **gnosticismus ante gnosticos** ein entsetzlich vages Ding, ein Begriff ohne Merkmale, geeignet nicht sowohl Hypothesen zu stützen, als die sichersten Grundlagen der Geschichte mit seiner Haltlosigkeit anzustecken und in Schwanken zu bringen. Aber warum macht man ihn so haltlos, warum leert man ihn so aus, warum erkennt man die Merkmale des in der Bildung begriffenen Gnosticismus, wie sie in den Pastoralbriefen aufgezählt werden, nicht an? Am Schluß der Abhandlung über unsre Briefe sagt v. B.: „Man klagt so oft über die Armuth an Nachrichten aus der dem apostolischen Zeitalter unmittelbar folgenden Zeit, ist aber diese Armuth nicht zum Theil auch eine selbstverschuldete, verschuldet dadurch, daß man um hergebrachte Autoritäten nicht fallen zu lassen, die wirkiich vorhandenen Quellen nicht anerkennt, und statt aus ihnen wirkliche Facta zu entnehmen, es vorzieht, mit den luftigsten Hypothesen das ganze Reich der Möglichkeit zu durchkreuzen?" Denselben Vorwurf aber möchten wir der Klage über Armuth an Nachrichten über das apostolische Zeitalter selbst entgegenhalten. Freilich nicht, um hergebrachte Autoritäten nicht fallen zu lassen, desavouirt man hier die wirklich vorhandenen Quellen; sondern weil es hergebracht ist, dem durch Autorität Beglaubigten zu mißtraun, das nicht Beglaubigte vorzuziehn. Denn anders können die kritischen Grundsätze nicht sein, von denen v. B. in Betreff desselben Gegenstandes anderwärts spricht. (Episcopat S. **26**:) „Ich muß es wiederholen, sagt er: Soll nicht allen sonst geltenden Grundsätzen der historischen und grammatischen Interpretation Hohn gesprochen werden, so ist es schlechthin unmöglich, bei einer Stelle wie **1** Tim. **6**, **20**, wo von

den *ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* die Rede ist, an etwas andres zu denken, als an die historisch bekannte, unter diesem Namen aufgetretene Gnosis mit ihren nicht minder bekannten Antithesen." Hohn sei diesen Grundsätzen gesprochen, die mir nicht erlauben wollen, an die Vorgeschichte dieser Gnosis, an die **gnosis ante gnosticos** zu denken, damit nur ja nicht **gnosis ante gnosticos** aufhöre ein vager Begriff zu sein, damit wir lieber die Geschichte zweier Jahrhunderte verwirren, über die Uebereinstimmungen alle Unterschiede vergessen, damit — ich will dies damit hier nur *ἐκβατικῶς* verstanden wissen — die Geschichte des ersten christlichen Jahrhunderts nur ja niemals aufhöre, ein so vages Ding zu sein, recht geeignet, zu haltlosen Hypothesen, und Uebungen des Scharfsinnes Raum zu geben.

Den Punct in Betreff der Antithesen wollen wir nur gleich hier ansehn, weil man wohl sieht, das eigentlich er derjenige ist, auf welchem sich die Hypothese unsres Schriftstellers über die Pastoralbriefe am sichersten fühlt. „Könnte uns, heißt es S. **25**, nach allem bisherigen noch zweifelhaft sein, ob sich in einem dieser Briefe wirklich auch Beziehungen auf die marcionitische Irrlehre finden, so ist der Schluß des ersten Briefs ganz geeignet, uns jeden Zweifel hierüber vollends zu benehmen. Denn hier spricht der Verf. nicht blos zweideutig von *βέβηλοι κενοφωνίαι*, sondern geradezu, wie wenn er jetzt erst die Sache mit ihrem wahren Namen bezeichnen wollte, von *ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, ἥν τινες ἐπαγγελλόμενοι περὶ τὴν πίστιν ἠσόχησαν.* An Logomachien — ist nicht zu denken. *Γνωσις* wird als bereits gangbare, eine bestimmte Richtung und Lehrweise bezeichnende Benennung gebraucht. — Sehen wir nun hier unleugbar die Gnosis als große Zeiterscheinung vor uns, wie kann es befremden, zugleich auch eine besondre Form derselben hier erwähnt zu finden. Von Antithesen hat kein andrer Gnostiker gesprochen als Marcion, wenigstens keiner vor Marcion, zu Marcions System gehören die Antithesen so wesentlich, daß Tertullian es als das Eigenthümliche hervorhebt."

Auf dieser Grundlage erwächst die Hypothese über die Pastoralbriefe. Sie müssen im zweiten Jahrhundert

geschrieben sein, denn Gnosis wird als große Zeiterscheinung behandelt, was sie im zweiten Jahrhundert war, im ersten dagegen — — aber von dem wissen wir nichts, sobald, was wir davon erfahren, sofort von uns bestritten wird, weil es ins zweite gehöre. Glücklicherweise jedoch haben wir die Gnosis als große Zeiterscheinung, als freilich nicht bestimmte, aber sehr bestimmt zu charakterisirende Richtung und Lehrweise schon des ersten Jahrhunderts bei den Corinthern kennen gelernt — unzweifelhafte Thatsache, unzweifelhafte Urkunde. Ist es so, so können wir ja v. B's. Dialectik zu unserm Vortheil wenden. Liegt die Gnosis schon in der apostolischen Zeit als große Zeiterscheinung vor uns — wie kann es, fragen auch wir, befremden, zugleich auch eine besondre Form derselben erwähnt zu finden; und diese müssen wir — nach v. B's. Vorgange unter den Antithesen verstehen. Wie wahrscheinlich, fahren wir fort, ist hier alles? Begegnen uns doch auch im zweiten Jahrhundert bei Marcion jene Antithesen, von denen Tertullian folgendes sagt: **(adv. Marc. 1, 19): Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis, nec poterunt negare disciputi eius, quod in summo instrumento habent, quo — initiantur. — Nam hae sunt Antitheses Marcionis, id est, contrariae oppositiones, quae conantur discordiam cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumententur Deorum.** Begegnen uns doch hier die Antithesen als etwas so Festes und Ausgebildetes, daß man begreift, es müsse schon eine lange Vorgeschichte derselben gegeben haben. Ja, diese unleugbare Beziehung allein ist es fast, die uns zwingt, die ἀντιθέσεις am Schluß des ersten Timotheusbriefes als einen technischen Ausdruck der Gegner anzusehn, aber die Beziehung ist auch so schlagend, daß man sich an der Geschichte der apostolischen Zeit versündigen würde, wollte man diese sie so bestimmt als Vorstufe zur Entwickelung des zweiten Jahrhunderts charakterisirende Beziehung aus ihr wegnehmen. Nun wird doch Niemand mehr sagen können, von Antithesen habe kein andrer Gnostiker gesprochen als Marcion, wenigstens

keiner vor Marcion. Dies wäre ohnehin eine ganz willkürliche Behauptung; oder sollte sie etwa damit gestützt werden, daß das Buch, welches Marcion unter dem Namen Antithesen als Beilage zu seinem Evangelium schrieb, von Tertullian ein **proprium** und **principale opus Marcionis** genannt wird? Marcion war vielleicht — aber auch nur vielleicht, denn man könnte auch behaupten, ein so wichtiges Buch wie die Antithesen könne nicht das Werk Eines Mannes, wenn auch des originellen Marcion sein, sondern auch dieser Libellus müsse seine lange Vorgeschichte haben, — vielleicht aber, wie gesagt, war Marcion der erste, der diesen gnostischen Grundgedanken zum Gegenstande schriftlicher Behandlung machte. Der erste aber, der davon sprach, war er, nach unsrer glücklichen Entdeckung, eben nicht, weil in den Pastoralbriefen schon davon die Rede ist, und diese sich so schön in eine Vorgeschichte des Marcionitischen Gnosticismus fügen. Ja, fahren wir fort, wenn man kühn sein wollte, könnte man in den Pastoralbriefen selbst die Antithesen auf eine dem Paulus zu Gesicht gekommene Schrift der Gnostiker beziehen, was sich ja sehr wahrscheinlich dadurch macht, daß das mündliche Gerede derselben schon in den *βέβηλοι κενοφωνίαι* hinreichend bezeichnet ist. Dem aber sei, wie ihm wolle: der Antithesen wenigstens haben wir uns für das erste Jahrhundert versichert. Ja, fahren wir fort: den Fall gesetzt, daß die Pastoralbriefe sich aus hier nicht zu ahnenden Gründen als ein Product des zweiten Jahrhunderts erweisen sollten, so würden wir es als einen feinen und historischen Blick des Verfassers ansehn, daß er schon im apostolischen Zeitalter die Antithesenidee als eine ziemlich ausgebildete vorführt. Oder, den Fall gesetzt, daß *ἀντιθέσεις* an unsrer Stelle gar keinen technischen Ausdruck der Gegner bezeichnen soll, so würde es uns als ein witziges Spiel des Zufalls gelten, daß die Widersetzlichkeit, die an den Gnostikern des ersten Jahrhunderts getadelt wird, und die wesentlichste Grundlage ihrer Widersetzlichkeit, nehmlich ihr Dualismus, mit demselben Worte bezeichnet wird.

So glänzend ließe sich die Hypothese schildern, daß es im ersten Jahrhundert schon *ἀντιθέσεις* im Sinne

der Marcionitischen gab. Jedenfalls, es mag in den *ἀντιθέσεις* des Timotheusbriefs liegen was da will, der Dualismus mit seinen Antithesen konnte zu keiner Zeit dem Gnosticismus fehlen. Vielleicht, oder vielmehr gewiß, hatte er nicht immer die Form, die ihm Marcion gab, der den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums mit ihm identificirte. Bei judaisirenden Gnostikern, zu denen doch möglicherweise die des apostolischen Jahrhunderts gehören, mußte die Antithese des *αἰὼν οὗτος* und des *αἰὼν μέλλων*, des überschätzten Jenseitigen und des einseitig verachteten Irdischen sich in andern Antithesen darstellen. Genug aber, Antithese und Dualismus sind vom falschen Idealismus untrennbar, ob wir nun an die Pythagoräer mit ihren Tafeln, oder an die Unterscheidungen des Rechten und Linken, wie sie ja in den Clementinen später, unabhängig und im Gegensatze von Marcion, sich darstellen, uns erinnern mögen. Antithese und Dualismus sind also auch vom ersten Jahrhundert untrennbar. Wir brauchen dabei gar nicht einmal anzunehmen, was sehr zu seinem Nachtheil v. B. gegen Baumgarten zu beweisen sucht, daß die ascetische Lebensansicht stets auch Dualismus voraussetze. Es hatte nämlich Baumgarten behauptet, Ascese sei ohne Dualismus denkbar, und dafür sich auf die Mönchsascese des Mittelalters bezogen. Ihm erwiderte v. B., daß allerdings die Mönchsascese des Mittelalters nicht mehr mit Dualismus verbunden war, daß aber „eine Erscheinung fortbestehen kann, wenn auch die Ursache ihrer Existenz aus dem Bewußtsein entschwunden ist; dagegen, je mehr wir auf ihren Ursprung zurückgehen, um so mehr auch ein Bewußtsein der Gründe, die sie hervorriefen, vorausgesetzt werden muß *).“ Dies, wie gesagt, nehmen wir gar nicht einmal an, denn im Gegentheil wird im einzelnen Menschen wie in der Geschichte ebenso leicht das Gefühl der Ohnmacht zu würdiger Gestaltung irdischer Verhältnisse und die ascetische Flucht aus denselben vorangehen, und hintennach erst eine Theorie von Gründen sich bilden, wodurch die eigne Schwäche gerechtfertigt werden soll. Diese Theorie wird

*) Ueber den Ursprung des Episcopats S. 32.

dann zunächst nur das Weltliche und Göttliche, und erst später den weltlichen Gott und den guten Gott von einander scheiden. Es könnten also auch die Häretiker der Pastoralbriefe immerhin blos Judaisirende Gnostiker gewesen, nicht das Alte Testament, wie Marcion, sondern nur die Welt verworfen und dem Evangelium entgegengesetzt haben — immer aber würden uns Antithesen bei ihnen äußerst wahrscheinlich, äußerst willkommen sein: und nichts könnte mehr alles Grundes entbehren, als eine Schrift die im ersten Jahrhundert von solchen spräche, deshalb in die Zeit Marcions hinabzurücken. Es sei hier noch einmal v. B. selbst, der gegen sich selbst für uns ein Zeugniß ablegen soll. Gegen Baumgarten bemerkt er ironisch (S. **33**): „Hr. Baumgarten freilich meint, was gleichfalls von seiner tiefen Einsicht in das Wesen der gnostischen Systeme und ihre Gnosis zeugt, es können sich in einem Kopfe über Nacht viele Fabeleien, Genealogien und wer weiß welche Tollheiten ausspinnen!" Gewiß sehr unrecht, weder Genealogien noch Antithesen hat Marcion allein erdacht: eine tiefere Einsicht in die gnostischen Systeme würde uns Antithesen in der apostolischen Zeit anzunehmen nöthigen, selbst wenn in keiner unsrer Urkunden davon die Rede wäre. Gestehn wir also, daß bei seiner tiefen Einsicht in das Wesen des Gnosticismus, die wahrlich nicht wir dem Schriftsteller absprechen wollen, die Worte unbegreiflich sind, mit denen er das Argument von den Antithesen schließlich empfiehlt. „Wie ist es nun möglich, fragt er (Past. Br. S. **27**), wenn wir noch überdieß alles andre zusammennehmen, was uns in unsern Briefen theils überhaupt an gnostische Gegensätze, theils namentlich an marcionitische denken heißt, wenn wir uns insbesondre die schon erwähnten *λογομαχίαι*, die *ἔρεις καὶ μάχας νομικὰς* wieder ins Gedächtniß rufen, wie ist es möglich, hier zu verkennen, daß keine andern Antithesen gemeint sein können, als die marcionitischen; und daß eben deswegen die Abfassung des ersten Briefs an den Timotheus wenigstens in keine andere Zeit gesetzt werden kann, als eben in jene, in welcher über die ganze durch Marcion in Anregung gebrachte Streitfrage, über" — aber hier ist es Pflicht,

den Leser vorzubereiten auf die Ueberraschung, die seiner wartet; er höre also — „über die durch Marcion in Anregung gebrachte Streitfrage über das Verhältniß des Gesetzes und des Evangeliums am lebhaftesten disputirt wurde." Wie? auch dies hat erst Marcion angeregt? auch dies wird dem ersten Jahrhundert entrissen? Nicht nur keine Antithesen, von denen die Pastoralbriefe reden, nicht nur keine Gnosis, von der außerdem die Corintherbriefe sprechen, sondern nicht einmal Kampf um das Verhältniß von Gesetz und Evangelium, von dem das ganze N. T. redet, soll dem Apostolischen Zeitalter bleiben. Wenigstens dies, der Streit der Paulinischen und Judenchristlichen Partei, war ja doch gerade als das Sicherste der ersten christlichen Geschichte geblieben. Haben wir das nicht mehr, so sagen wir am kürzesten, im ersten christlichen Jahrhundert sei gar nichts passirt, die christliche Kirche habe ein erstes Jahrhundert gar nicht gehabt.

So hat es aber v. B. auch wohl nicht gemeint? Gewiß nicht. Aber es ist hier der Ort, bemerklich zu machen, wie der Schriftsteller trotz der anscheinenden Einfachheit und Schmucklosigkeit seiner Darstellung so häufig durch Rhetorik mehr als durch Gründe siegt. Rhetorisch ist es, Wendungen, die an sich ganz Wahres sagen, so zu brauchen, daß sie an der betreffenden Stelle etwas andres aus den Augen rücken, was in der Vorstellung gegenwärtig sein müßte, um aus dem Gesammtbilde der Sache ein überlegtes Urteil zu fällen. Marcion hat freilich den Streit über Gesetz und Evangelium in neuer Weise angeregt; in dieser Art mag er auch der Antithetik eine neue Anregung gegeben haben. Aber gerade die absolute Neuheit der Antithesen soll plausibel gemacht werden: hier ist es eine Ueberrumpelung des Lesers, ihm den Marcion als den ersten vorzuführen, der Gesetz und Evangelium entgegengesetzt habe. Hält man das richtige Gesammtbild fest, daß vielmehr der Streit des Marcion der allerälteste in der Kirche ist, nur neu gewendet oder zugespitzt, so liegt ja hierin vielmehr ein neuer Zwang, die Antithesen für etwas Altes zu nehmen, für wenigstens so alt, als das Christenthum ist und die Pastoralbriefe zu sein angeben.

Hiermit haben wir genug gesagt für den Fall, daß wirklich die ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως auf einen technischen Ausdruck der Gegner hinweisen sollten. Sie sind in diesem Falle dem Alter der Briefe und ihrer Gnostiker so günstig, daß es uns fast leid thun muß, sie nun doch nicht brauchen zu können. Vielmehr wir werden uns überzeugen müssen, daß die ἀντιθέσεις im Timotheusbriefe mit dem Dualismus gar nichts zu schaffen haben. So wenig sich leugnen läßt, daß wenn für die Zeit, die aus andern Gründen sich als die Abfassungszeit der Briefe ergeben sollte, von ἀντιθέσεις etwas Sicheres lautbar würde, eine Anspielung darauf in unsrer Stelle nicht unmöglich wäre: so wenig kann es gelingen, diese Beziehung unsrer Stelle als nothwendig aufzudrängen, sie als einen nothwendigen Beleg für das Vorhandensein einer solchen technischen Bezeichnung und für das Gehören der Briefe in eine Zeit solcher ἀντιθέσεις zu erweisen. Baur sucht darzuthun, daß keine andre Bedeutung möglich. Aber wenn er sagt: an rhetorische Künsteleien, Logomachien, dialectische Subtilitäten, woran die Ausleger erinnern, ist hier gewiß nicht zu denken — so ist dies selbst rhetorisch gesagt, sofern gerade die Bedeutung, an welche zu denken das allereinfachste ist, verschwiegen wird: ἀντιθέσεις sind Widersetzlichkeiten, und in Verbindung mit βέβηλοι κενοφωνίαι allerdings Widersetzlichkeiten, die in Logomachie und Rhetorik bestehen, daher insofern auch an diese mit Recht erinnert wird. Warum nun soll an Widersetzlichkeiten nicht gedacht werden. Die Herbeiziehung der ἀντιδιατιθέμενοι — wie 2 Tim. 2, 25 die Gnostiker genannt werden — nennt v. B. eine schwache Bemerkung Baumgartens. „Ein Gegensatz," sagt er, (Episc. 27.) „gegen das Evangelium sind allerdings auch jene Antithesen, aber das ist ja eben der Unterschied der beiden Stellen, daß 1 Tim. 6, 20 nicht von einem ἀντιδιατίθεσθαι, auch nicht blos von einer ἀντίθεσις, sondern bestimmt von ἀντιθέσεις, und zwar solcher, die sich selbst Gnostiker nannten, die Rede ist." Ja wohl, dies lehrt der Augenschein, daß an der einen Stelle der Plural des Participiums, an der andern der Plural des Substantivs steht. Dies ist der Unterschied; aber es ist ja eben das

Gemeinsame, daß in beiden Stellen von Widersetzlichkeiten, von *ἀντιθέσεις* in diesem Sinne die Rede ist. Lesen wir einmal die Erklärung des Theodoret über das *ἐν πραότητι παιδεύειν τοὺς ἀντιδιατιθεμένους* des zweiten Timotheusbriefs (**2, 25**). *Ὁ γὰρ μετὰ πατρικῆς ἠπιότητος ἀπιστοῦσι τὴν διδασκαλίαν προσφέρων, καὶ φέρων αὐτῶν μακροθύμως τὰς ἀ ν τ ι θ έ σ ε ι ς, πείσει πολλάκις καὶ τοὺς λίαν αἱρετικούς.* Hat Theodoret etwa auch die Marcioniten im Sinne gehabt, muß Theodoret wegen seiner *ἀντιθέσεις* in die Zeit Marcions versetzt werden? Aber dieser, wird man sagen, kann durch das *ἀντιδιατιθεμένους* auf den Ausdruck *ἀντιθέσεις*, der fast unerklärlich, „in diesem Sinne sonst nie vorkommend" ist, geführt worden sein, während bei dem Verfasser des ersten Timotheusbriefs eine solche Erklärung für den Gebrauch des Worts uns nicht zu Hülfe kommt. Nun, gesetzt dies, der Verfasser der Pastoralbriefe hatte noch kein geschriebenes *ἀντιδιατιθεμένους* vor Augen, aber die Gegner standen ihm doch als solche vor der Seele. Hätte er nun die Subjecte bezeichnen wollen, so hätte er das Participium gewählt; wollte er aber von den Handlungen der Subjecte etwas sagen, was blieb ihm übrig, als das Wort *ἀντιθέσεις*. Und zwar den Plural mußte er wählen: *ἐκτρεπόμενος τὴν ἀντίθεσιν* wäre geradezu falsch gewesen. Den Widerstand im Ganzen durfte Timotheus nicht meiden, darauf mußte er sich einlassen; aber in die einzelnen Widersprüche einzugehn, wäre Mangel an Lehrweisheit gewesen.

Die Parallele mit den *ἀντιδιατιθέμενοι* des **2ten** Timotheusbriefes soll schwach sein, aber warum schwächer, als die mit den *ἀντιθέσεις* des Marcion? Formuliren wir unsre Parallele nur ganz mit den Worten, mit denen v. B. die seinige formulirt, so werden die Worte ersetzen, was noch irgend der Sache abgehen dürfte. Der erste Timotheusbrief spricht von *ἀντιθέσεις*, der zweite von *ἀντιδιατιθέμενοι.* Wie ist es nun möglich, fragen wir (nach Anleitung v. B.'s in der oben ausgeschriebenen Stelle) — wie ist es nun möglich, wenn wir noch überdies alles andre dazunehmen, was in den Schilderungen des ersten mit den im zweiten Geschilderten gemeinsam

ist, wenn wir uns insbesondre die Gleichzeitigkeit beider Briefe, die doch fast noch sichrer als die Gleichzeitigkeit mit Marcion ist, ins Gedächtniß zurückrufen, wie ist es möglich hier zu verkennen, daß keine andern Antithesen gemeint sein können, als das *ἀντιδιατίθεσθαι* der *ἀντιδιατιθέμενοι* des zweiten Timotheusbriefs, also Widersetzlichkeiten, nicht aber technische, von Marcion oder einem andern Gnostiker erfundenen Antithesen?

Fügen wir noch hinzu, daß sowohl das *ἐκτρεπόμενος* als auch die *βέβηλοι κενοφωνίαι* mehr darauf hindeuten, daß auch in dem *ἀντιθέσεις* mehr die moralische Seite von der Handlungsweise der Gegner aufgefaßt ist, als daß einer der Begriffe ihres Systems herausgehoben werden sollte. Nehmen wir dann das Gesagte zusammen, und wollen wir trotz dem nicht bei der einfachen Bedeutung: Widersetzlichkeiten, uns beruhigen, so wird doch alles was wir sagen können, nur dies sein: daß, wenn bei den Gegnern der Pastoralbriefe durch irgend einen Zufall Antithesen ähnlich den Marcionitischen, erweislich werden sollten, dann eine Anspielung auf solche auf die Bezeichnung der Widersetzlichkeiten durch *ἀντιθέσεις* Einfluß gehabt haben könnte. Mehr nicht, und am allerwenigsten folgt aus dem Worte, daß die Pastoralbriefe Marcion bekämpfen.

Was sollen wir aber zu allen andern, durch v. B. zwischen den Irrlehrern der Pastoralbriefe und den Gnostikern des zweiten Jahrhunderts entdeckten Verwandtschaften sagen? Die *ἀντιθέσεις* waren das Blendendste. Wir haben, auch für den Fall, daß ganz ähnliche Antithesen wie die Marcionitischen gemeint wären, gezeigt, wie gar nicht undenkbar diese im ersten Jahrhundert sein würden. Sollte man von den *μῦθοι* und *γενεαλογίαι* und von dem wenigen, worin die Uebereinstimmung unbestreitbar ist, das Gegentheil im Ernst behaupten wollen? Damit schließen wir die Beantwortung der Baur'schen Behauptung von der Undenkbarkeit eines dem zweiten Jahrhundert gleichen Gnosticismus im ersten Jahrhundert. Wir haben die „objectiven Thatsachen," wir haben die Zeugnisse der Väter, wir haben die innern Kriterien, wir haben alles gleich ungeeignet gefunden,

uns von der Unmöglichkeit, die behauptet wurde zu überzeugen.

Wie aber, wenn wir jetzt weiter gehn? Die Möglichkeit, daß unsre Briefe mit der in ihnen geschilderten Häresie ins erste Jahrhundert gehören können, diese Möglichkeit gilt uns wenig. Die Unmöglichkeit, sie ins zweite Jahrhundert zu schieben, die Nothwendigkeit, sie dem ersten Jahrhundert, und zwar dem Paulinischen Zeitalter zu belassen, diese ist es, die wir darzuthun wünschen.

Zu diesem Zwecke werden wir auf die charakteristische Eigenthümlichkeit eingehn, durch welche die Gnosis der Pastoralbriefe sich von aller spätern unterscheidet. Von diesem Unterschiede weiß v. B. nichts; er findet überall nur Gemeinsamkeit, Verwandtschaft, Identität. Daß nun von uns die Gemeinsamkeit nicht verkannt werden soll, liegt am Tage: indem wir jenes und dieses als Gnosis bezeichneten, war die wesentliche Gleichheit beider bereitwillig zugegeben. Das Gemeinsame aber der Gattung schließt den Unterschied der Arten nicht aus. Jenes muß aufgewiesen, dieses darf nicht zurückgestellt werden. Große Irrthümer können beseitigt werden, wo das erstere geschieht; aber zur Vermehrung der Irrthümer muß es führen, wenn dabei das letztere nicht beobachtet wird.

Es ist trivial was wir sagen; aber da man nicht danach handelt, so ist es erlaubt, darauf aufmerksam zu machen. Daß vielfach dagegen gehandelt wird, können wir zeigen. Die Irrlehrer der Pastoralbriefe haben die einen ganz vom Gnosticismus losreißen, die andern ganz mit ihm identificiren wollen. Jenes that Baumgarten, denn den Unterschied zwischen den Häretikern der Briefe und den Häretikern des zweiten Jahrhunderts glaubte er nicht anders retten zu können, als indem er alle Beziehung zwischen beiden verleugnete; die Häretiker der Briefe, behauptete er, sind keine Gnostiker, sondern Kabbalisten. Wie vergeblich nun dieser Versuch sei, zeigte v. B., denn Kabbalismus, auf das Christenthum angewandt, sei eben Gnosticismus. Er behauptete daher seinerseits: die Irrlehrer der Pastoralbriefe sind Gnostiker. So die Gemeinsamkeit der Gattung aufzeigend, hielt nun er sich für berechtigt, jeden Artunterschied zu verkennen, zu bestreiten,

auf die gewaltsamste Weise — wie wir sehen werden — zu beseitigen. In Folge dessen, indem er nur den einen Gnosticismus anerkannte, mußten alle Gnostiker ohne Unterschied ins zweite Jahrhundert wandern. Und zwar keineswegs nur die Gnostiker der Pastoralbriefe; denn was in Betreff der Briefe an die Philipper, Colosser, Epheser v. B. andeutungsweise gesagt hat, genügt zu vermuthen, auf welchem Wege diese Kritik begriffen ist. Nur zweifelhaft ist es ihr noch, ob die dort vorkommende Ketzerei Gnosticismus sei; sofern dies sich ihr feststellen sollte, wird sie nicht anstehn, auch diese Briefe in das gemeinsame Asyl des Gnosticismus zu verweisen.

Wir sind so glücklich, an den Corintherbriefen ein Document zu besitzen, welches selbst v. B. dem apostolischen Zeitalter nicht streitig machen zu wollen erklärt hat. Wir sind so glücklich, darin den Beweis eines Gnosticismus zu finden, der sich als der Gattung nach eben so wesentlich mit dem Gnosticismus des zweiten Jahrhunderts verwandt, als der Art nach von ihm unterschieden zeigt. Wir sind so glücklich, aus diesen Briefen zu ersehn, daß es der Kampf mit dieser Gnosis ist, in welchem das apostolische Christenthum sich constituirt und über sich selbst verständigt. Durch alles dies sind wir vorbereitet, wenn sich in den Pastoralbriefen eine gleiche Irrlehre zeigt, dieser, ohne durch Analogien, die wir darum nicht verabreden, uns irren zu lassen, als den einzig gebürenden Platz in der Geschichte das Paulinische Zeitalter anzuweisen.

Wie verhält sich die Irrlehre der Pastoralbriefe zu der Korinthischen? v. B., als er das Verhältniß der erstgenannten zum Marcionitismus behandelte, wies eine Menge einzelner Analogien nach, um daraus die Identität zu beweisen. Es würde uns wenig helfen, wenn wir das gleiche Verfahren hier anwenden wollten. Daß Einzelnheiten, selbst in großer Menge, nichts entscheiden, haben wir einsehn müssen. Analogien zwischen Marcionitismus und den Häretikern der Briefe durften uns nicht überzeugen, Analogien zwischen letztern und den Korinthern dürfen es eben so wenig. Auch der Marcionitismus bietet ja mit dem Korinthischen Gnosticismus ein=

zelne Vergleichungspuncte. Nicht auf diese also, sondern auf das Wesentliche, das Charakteristische kommt es an.

Was wir nun, in Betreff der Korinthischen Häresie, als das Charakteristische fanden, daran sei in der Kürze zu erinnern erlaubt. Wir lernten in ihr bereits einen Gnosticismus des apostolischen Zeitalters kennen.

Gnosticismus, fanden wir aber, ist nicht, wie v. B. definirt, Religionsphilosophie, sondern falsche Religionsphilosophie. Religionsphilosophie nämlich ist das Christenthum auch, Verständniß nämlich über die Offenbarung Gottes in der Weltgeschichte von Anfang bis zu Ende. Gott in der Welt ist das Thema beider. Einmal also das Ewige, Unveränderliche, zweitens das Ewige in fortschreitender, sich entwickelnder Offenbarung. Alle Schwierigkeit, sahen wir, liegt darin, daß das unveränderliche Wesen so wenig, als die geschichtliche Entwickelung vernachlässigt, oder einseitig hervorgehoben werden darf.

Nicht richtig pflegt man, so war unsre Meinung, die Differenz zwischen Paulus und den in seinen Briefen erscheinenden Gegnern so anzusehn, als sei der eine besonders Vertreter des Fortschritts, als seien die andern Vertheidiger des Bestehenden. Beides sei vielmehr auf beiden Seiten; die Differenz liege nicht in der Vertheilung der beiden Einseitigkeiten, sondern darin, daß beide Seiten in unklarer Vermischung dort, in richtiger Vermittelung hier erscheinen. Der Ebionitismus, Judaismus, Gnosticismus, welchem des Apostels Kampf gilt, ist eben so neuerungssüchtig, als stabil, hält eben so fleischlich auf Autoritäten, als er sie leichtsinnig mit Füßen tritt, trotzt auf das Gesetz, und schändet es doch. Das Gesetz ist für ihn, was der Fetisch für seinen Anbeter, was für den Pöbel ein Tyrann, den sie knechten und von dem sie sich knechten lassen.

Wenn hierin eine Vermischung der Extreme sich zeigt, und wenn wir Vermischung der Extreme als den Charakter jedes Gnosticismus bezeichneten, so ist doch die unvermittelte Verbindung der die Weltgeschichte bedingenden Gegensätze eine ganz andre im Gnosticismus des zweiten Jahrhunderts, als diejenige, die sich im apostolischen Zeitalter uns darstellte. Bei der hier uns gestellten Aufgabe

bedürfen wir weder, noch vermögen wir, wenn nicht abgeschweift werden soll, auf die positive Angabe des ihm Eigenthümlichen uns einzulassen. Daß er ein Gemisch sei von Spiritualismus und Materialismus, von einem jedes geschichtlichen Lebens beraubten Gott und einem sich an die Entwickelung in der Geschichte verlierenden Göttlichen, von Weltentsagung und weltlichem Hochmuth, von Aberglauben und Unglauben, daß während er einseitig nach Ideen jagt, diese Ideen ihm unter der Hand zu solchen Realitäten werden, von denen sich Geschichten wie von den Dingen dieser Welt erzählen lassen, so daß sie damit aufhören, Ideen zu sein, braucht auch nur angedeutet zu werden um einleuchtend zu sein. Im übrigen genügt für unsern Zweck die negative Angabe, daß es hier nicht mehr die Frage von der Geltung des mosaischen Gesetzes ist, woran als an der Hauptaufgabe der Gnosticismus des zweiten Jahrhunderts sich übt. Wir behaupten nicht, es läge dies nicht immer noch zum Grunde, aber von diesem Grunde aus hat man sich in die mehr metaphysischen Gegensätze des Demiurgen und des guten Gottes, der Gerechtigkeit und der Güte, der Materie und des Geistes zurückgezogen. Wir behaupten auch nicht, es läge dies mehr metaphysische Gebiet dem Gnosticismus der Paulinischen Zeit ganz ferne, aber die gnostische Gestalt des Christus, die wir kennen lernten und später noch weiter zurück verfolgen werden, sowie jene Altweibergeschichten von Engeln und Geistern bilden nur den Hintergrund dieses Gnosticismus, der eben darum ein noch mehr praktischer, ein noch nicht in dem Grade, wie der spätere, gnostischer Gnosticismus ist.

Gerade so nun, als eine die Frage vom Gesetz voranstellende, im Hintergrunde aber mit Fabeln und Engel-Registern drohende Gnosis stellt sich uns — dies haben wir zu zeigen, die Häresie der Pastoralbriefe dar. Die Frage nach dem Gesetz voranstellend: nicht jedoch in der Weise, die man als die einzige, als die eigentliche Weise der Antipauliner anzusehen pflegt; als wären sie es, die gegen Paulus auf die Erfüllung, auf das Thun des Gesetzes dringen. Es wird sich zeigen, daß das Verhältniß im Gegentheil ungefähr das umgekehrte ist. Und wenn dann

dies, wie es reichlich geschehen ist, als ein Anzeichen des nicht paulinischen Ursprungs unsrer Briefe angesehen werden sollte, wenn man im Angesicht der laut für die paulinische Zeit zeugenden Häretiker die Briefe um der vom Verfasser empfohlenen Gesetzerfüllung willen für unächt halten wollte; so würden wir darüber nur auf das, was über den Römerbrief von uns besprochen wurde, verweisen. Wir sahen dort, daß Paulus die That und das Streben nach wahrer Gesetzerfüllung nicht bekämpft, sondern daß er darein vielmehr gegen seine Jüdischen Widersacher die Bedeutung des Christenthums setzt. Daß man den Kampf für das Gesetz als unpaulinisch ansieht, kann nur daher kommen, daß man eben so den Paulus wie seine Gegner nur nach einer Seite, mit Vernachlässigung der gleich charakteristischen andern, zu beurteilen gewohnt ist.

Der Gnosticismus der Paulinischen Zeit war, den Corintherbriefen zufolge, voll Judaistischen Eifers für das Gesetz und dennoch voll theoretischer und praktischer Ungesetzlichkeit. Hierauf ist nun die Ketzerei der Pastoralbriefe anzusehn. Die sich findenden Beziehungen auf Jüdisches Wesen hat v. B. zusammengestellt; die *Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι* Tit. **1**, **14**, die *ἔρεις καὶ μάχαι νομικαί* Tit. **3**, **9**, die Bezeichnung der Ketzer als *νομοδιδάσκαλοι* **1** Tim. **1**, **7**. Verweist er nun, um vor diesen Anzeichen seine Versetzung der Briefe ins zweite Jahrhundert zu rechtfertigen, und einiges Jüdische auch im Gnosticismus dieses Jahrhunderts nachzuweisen, auf die wenn nicht Jüdischen, so doch Semitischen Namen, die sich für einige ihrer Begriffe die Gnostiker dieser Zeit erdachten, z. B. die Valentinianische Achamoth; so fällt es jedem auf, wie unendlich schwach diese Analogie im Vergleich mit derjenigen Parallele ist, die sich, sobald wir an die Judaisten der anerkannten Paulinischen Briefe denken, von selbst aufdrängt. Dies jedoch ist das minder Entscheidende; wichtiger ist folgendes. Die Stellung der Briefe im zweiten Jahrhundert wurde durch v. B. erklärlich gemacht durch einen Kampf gegen Marcionitischen Antinomismus. Diese Voraussetzung fordert, die *ἔρεις καὶ μάχαι νομικαί*, statt auf Disputationen für das Gesetz,

auf Angriffe wider das Gesetz, und die *νομοδιδάσκαλοι* nicht auf Prediger des Gesetzes, sondern auf Gegner desselben zu beziehn. v. Baur war unerschrocken genug, den Worten wirklich diese Beziehung zu geben.

Wie zu erwarten war, hat mit diesen Erklärungen v. B. nur bei denjenigen Beifall gefunden, die seine Kritik wie sie steht und liegt, mit Activen und Passiven, zu der ihrigen gemacht haben. Fast scheint es überflüssig, die gewöhnliche Erklärung erst noch zu vertheidigen, wonach *νομοδιδάσκαλοι* eben das sind, was das Wort besagt, Gesetzlehrer. Niemand nennt denjenigen, der z. B. die Widerlegung der Religion zu seiner Lebensaufgabe gemacht hat, einen Religionslehrer, niemand den, der Gott leugnet, einen Theologen. Was auch immer zur Unterstützung der Baurschen Interpretation noch gesagt werden könnte, sie dürfte beim besten Willen nicht anerkannt werden; und selbst wenn der Zusammenhang ohne sie in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt würde, so müßten wir lieber uns bescheiden, die Schwierigkeiten zu lösen, als zu jener Uebersetzung zu greifen.

Allerdings nun führt v. B. für sich an — nicht den Zusammenhang, wie sich zeigen wird, aber doch die aus dem Zusammenhang der Paulinischen Widerlegung im achten Verse gerissenen Worte: *καλὸς ὁ νόμος*. „Ich denke," sagt er, „schon der Eine Hauptsatz der Antithese gegen diese Irrlehrer: *καλὸς ὁ νόμος* kann uns hier den rechten Weg zeigen. Die hier genannten Irrlehrer müssen demnach den entgegengesetzten Satz, daß das Gesetz nicht gut, ohne religiösen Werth, etwas Ungöttliches, Verwerfliches sei, aufgestellt haben." Was sollen wir hierauf erwidern? Es ist unbegreiflich, wie man so ganz auch den Gedanken von sich fern halten kann, daß in einer Polemik eben so wohl zugestehende, als widerlegende Sätze vorkommen, und daß man nicht die eine Art für die andre nehmen darf, ohne wenigstens den Versuch zu machen, dem klar zu Tage liegenden Zusammenhange einen ihm so widerstrebenden Sinn aufzudrängen. Es ist uns unbegreiflich, wie noch de Wette *) die Behandlung

*) Im Commentar. S. 68.

des 8. und 9. Verses als indirecten Gegensatz gegen die Antinomisten „scheinbar sehr passend" nennen mag. Wenn solche Beweise gelten, so machen wir uns anheischig, zu beweisen, daß der Römerbrief gegen Marcioniten geschrieben ist. Wenn hier noch weit entschiedener als das *καλὸς ὁ νόμος* klingt, gesagt wird (7, 12): *Ὥςε ὁ μὲν νόμος ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή*, wer will nach solchen Präcedenzen uns wehren zu sagen: Ich denke, schon dieser Eine Hauptsatz des Römerbriefs kann uns den rechten Weg zeigen; die hier genannten Irrlehrer müssen den entgegengesetzten Satz aufgestellt haben, sie müssen Marcionitische Antinomisten, und der Römerbrief ein Erzeugniß des zweiten Jahrhunderts sein. Oder muß etwa immer ein *μὲν* dabei stehen, damit man nicht in Versuchung gerathe, einen zugebenden Satz für widerlegend zu halten? Wir werden aber zeigen, daß hier ein *μὲν* gar nicht stehen konnte, weil allerdings der Satz zugebend ist, aber so, daß bemerklich gemacht wird, wie die Gegner das, was sie richtig behaupten, wenn sie es richtig verständen, als etwas vielmehr für Paulus, als für sie selbst Sprechendes, erkennen würden.

Wir suchen den Zusammenhang. Die Fabeln und Genealogien der Irrlehrer, sagt Paulus, führen auf Streitigkeiten statt auf die Heilsordnung Gottes; diese beruht im Glauben, und das Ziel ist Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und lebensvollem Glauben. Gesetzlehrer wollen die Gegner sein: sie bedenken nicht, auf welchen untergeordneten Standpunct sie sich damit stellen. „Wir wissen aber," heißt es nun wörtlich, „das Gesetz ist gut, wenn man es nur gesetzlich, (in seiner wahren Bedeutung) anwendet; im Bewußtsein, daß dem Gerechten nicht das Gesetz gegeben ist, sondern den Gesetzlosen, Mördern, Ehebrechern, und was sonst der gesunden Lehre entgegen ist, nach dem Evangelium der Herrlichkeit Gottes, mit dem ich betraut bin." Was heißt das? Anwender des Gesetzes ist nicht der, dem das Gesetz gegeben ist, sondern der darüber hinaus ist bei der gesunden Lehre des Evangeliums. Dieser versteht das Gesetz gesetzlich anzuwenden, nämlich so wie es dem Wesen des Gesetzes entspricht; das Wesen des Gesetzes aber ist, daß es für

den der es erfüllt, Gesetz zu sein aufhört; δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται. Wer unter dem Gesetze steht, ist Sünder; wer den Gesetzesstandpunct predigt, predigt nicht Erfüllung des Gesetzes, sondern Verharren in dem Zustande, wo das Gesetz Gesetz bleibt; der Gesetzesstandpunct ist der Standpunct der Ungesetzlichkeit; will man dagegen Erfüllung des Gesetzes wahrhaft, so gehe man zu der wegen Mangels an Ehrfurcht vor dem Gesetz angefeindeten Paulinischen Lehre, dem Evangelium, wie es ihm anvertraut ist, und höre auf das Gesetz zu predigen.

Wir können nicht umhin, diese Erklärung für die einzig mögliche, für die einzig erdenkliche zu halten. Der Nomismus ist es, nicht der Antinomismus, der im ersten Timotheusbriefe bekämpft wird; der Nomismus aber allerdings aus dem Grunde bekämpft — und dies vielleicht hat v. B.'n getäuscht — weil er ohne selbst es zu wissen, Anomismus ist; weil die Schönheit des Gesetzes nicht von ihm, sondern von derjenigen Lehre kenntlich gemacht wird, in welcher das Gesetz aufgehoben ist, weil es erfüllt wird.

Erfüllt w i r d, nicht blos, etwa durch Christum, erfüllt i st. Das Evangelium wird als die Lehre, nicht der blos Gerechtfertigten, denn davon ist hier nicht die Rede, sondern der Gerechten, der nicht mehr jene im 9. und 10. Verse beschriebenen Laster Verübenden angesehn; Christus nicht als blos die Gerechterklärung bewirkend, sondern als ἐνδυναμώσας V. 12 geschildert. Ob nun dies Paulinisch sei, soll hier nicht wiederholt untersucht werden, der Corintherbrief wenigstens spricht nicht dagegen. Richtig ist, während anderwärts Christi Verdienst in die dem niemals Erfüllenden gewordene Gnade gesetzt wird, so liegt es hier in der dem jetzt Erfüllenden für die unter dem Gesetz gethane Sünde gewordene Begnadigung und die Befähigung zum Erfüllen, die sich damit verband. Dies zu leugnen, sind wir nicht genug für den Buchstaben des Dogma interessirt; darum den Paulinischen Ursprung zu leugnen, sind wir nicht genug für negative Kritik interessirt; darum eine doppelte Darstellungsweise in Paulus zu leugnen, dazu sind wir nicht genug für ein auf Formeln Ziehen des Paulinischen Lehr-

begriffes interessirt. Darüber nun sei auf früher Gesagtes hinzuweisen erlaubt. Ueber den Gegensatz wenigstens, der hier bekämpft wird, sind wir klar; es ist nicht die Einseitigkeit des Antinomismus, sondern, wie im Corintherbriefe, die doppelte Einseitigkeit eines anomistischen Nomismus.

Das Anomistische des Gesetzesstandpuncts war nun zwar in diesem ersten Capitel nur aus der Natur des Gesetzes gefolgert, nicht als thatsächlich sich vorfindende Eigenthümlichkeit gerade dieser Gesetzeslehrer angedeutet. Wenn jedoch ihre Gesetzlehre mit Fabeln und Genealogien verbunden war, die von Liebe und Herzensreinheit ab zu hohlen Theoremen führen, so ist schon damit bemerklich gemacht, wie das blos Theoretische, das Unerfülltbleiben, welches dem Gesetzstandpuncte überhaupt eigen ist, bei ihnen sich wirklich auf eigenthümliche Art ausgeprägt hatte. Diese eigenthümliche Weise nun — dieselbe, die in den Corintherbriefen erscheint — nennt sich selbst, und heißt dem Apostel —: Gnosis. So **6, 20**, an der Stelle, wo er vor den Antithesen und dem profanen hohlen Geschwätz der Gnosis warnt. Es eröffnet sich uns dadurch ein Blick nicht nur in das Wesen, sondern in den Ursprung des Gnosticismus. Gnosticismus ist im Wesentlichen und zunächst nichts weiteres, als das Judenthum selbst auf dem Standpuncte, wo es durch das Christenthum aufgehört hat, geschichtliche Berechtigung zu haben. Gnosticismas nämlich hat keine andern Elemente, als jene beiden dem Gesetzesstandpuncte überhaupt angehörigen Seiten: das Gesetz, die sein sollende Idee, hohl und unerfüllt, und das Gesetzleben welches ungesetzlich ist, weil das Gesetz ihm nicht aufhört Gesetz zu sein. Dieser Standpunct war als Judenthum einst berechtigt in der menschlichen Geschichte, in der göttlichen Offenbarungsgeschichte; so lange war er maßvoll, würdig, großartig in aller seiner Zerrissenheit; denn großartig ist alles, was geschichtliche Bedeutung hat. Sobald er aber vor der Geschichte sein Recht verlor durch eine höhere Gestaltung, wurde er eine Altweibergeschichte (**4, 7.**), und behängte sich mit Fabeln und Verunstaltungen. Das Reich der Idee, das unerreichte, hörte auf in seiner

großartigen Einfachheit als Gottes Wille, Gottes Wort, Gottes Weisheit, Gottes Verheißung, dem Gesetzesdiener gegenüber zu stehen. Von Engeln und Geistern wurden Geschichten erzählt, als wären es Dinge, mit denen es zugeht wie es hier unten zu gehen pflegt; sie hörten auf zu sein was sie sind, die Gedanken Gottes in der Geschichte der Dinge. Der Gnosticismus, von dieser Seite betrachtet, ist Materialisirung der Ideen, Entkleidung von ihrer Idealität, abergläubische Versinnlichung des Jenseits.

Hört aber die Idee auf, zu sein was sie ist, so ist die Welt der Idee bar. Glücklich dann noch, wenn das Diesseits, dessen Bedeutung und Idee man nicht mehr versteht, in ascetischer Flucht und Furcht vor der menschlichen Thätigkeit, die darauf angewiesen ist, ausgeschlossen wird. Zwar auch dies ist ein des Menschen Unwürdiges, ein *γραῶδες*, weit an Würde zurückbleibend hinter dem tragischen Kampfe des Judenthums, so lange es geschichtlich berechtigt war, nach einer Erfüllung des Gesetzes zu streben, die doch, so lange das Gesetz Gesetz blieb, selbstredend unmöglich war. Die Askese aber, dieses das Gesetz erfüllen Wollen durch Abschneidung jeder Gelegenheit es zu erfüllen, ist ebenfalls eine Erscheinung desjenigen Gnosticismus, mit welchem Paulus aller Orten, und auch in den Pastoralbriefen zu ringen hat. Die *προςέχοντες πνεύμασι πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων* (1 Tim. 4, 1.) sind zugleich *κωλύοντες γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων, ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάληψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν* (V. 3.) Die Wahrheit, zu deren wahrer *ἐπίγνωσις* das Christenthum führt (1 Tim. 2, 4.) ist nicht Verzichtleistung auf würdige Gestaltung der irdischen Verhältnisse, sondern deren Anerkennung und Durchführung in ihrer idealsten Bedeutung; Eingehn und Theilnahme an den bürgerlichen Einrichtungen (2, 2.), Eingehn der Ehe und treue Erfüllung der Familienpflichten (Cap. 5), Erfüllung des göttlichen Willens, auch im schwierigsten irdischen Berufe (6, 1.).

Die Askese flieht vor der Erfüllung des göttlichen Willens; sie erkennt ihn jedoch in dieser Furcht noch stillschweigend an. Bei der Askese aber bleibt es nicht. Der

gnostische Nomismus, welchen Paulus zu bekämpfen hat, geht weiter; an die Stelle der Flucht und Furcht tritt Gleichgültigkeit; er wird gleichgültig gegen alle Erfüllung der Pflichten, sich in wunderbarer Verkehrtheit an der Anerkennung des Gesetzes genügend, im Uebrigen aller Ungesetzlichkeit hingegeben. Die *προσέχοντες διδασκαλίαις δαιμονίων* (4, 1.), die *κωλύοντες γαμεῖν* (4, 3.), sind zugleich *κεκαυτηριασμένοι τὴν ἰδίαν συνείδησιν*, ihre Lasterhaftigkeit wird im zweiten Briefe an Timotheus (3, 2.) mit den stärksten Farben abgeschildert. Das Christenthum ist diesem Standpuncte entgegengesetzt, eifrig strebend nach Erfüllung des göttlichen Willens, wissend, daß zur Seligkeit nicht der heuchlerische Glaube (1 Tim. 1, 5.) genügt, auch nicht die bloße Form der Frömmigkeit ohne ihre Kraft und Wirkung (2 Tim. 3, 5.), sondern daß treue Erfüllung des von Gott gegebenen Berufs die Bedingung ist. (1 Tim. 2, 15).

Mit den Korintherbriefen, wird man gestehen müssen, stimmt in den Pastoralbriefen die Schilderung nicht weniger, als die Widerlegung der Ketzerei. Sind jene Paulinisch, so wird es als keine ganz grundlose Hypothese erscheinen, daß die Briefe an Timotheus und Titus, wie sie ohnehin in das Marcionitische Zeitalter gar nicht recht passen wollen, vielleicht, wie die alte Sage geht, ein Erzeugniß der Apostel-Zeit, oder wohl gar ein Werk des Paulus sind. Vor den Corintherbriefen haben sie sogar an Paulinischem Gehalte noch voraus die tiefe Auffassung des Gesetzesstandpuncts als des innern Widerspruches zweier Einseitigkeiten, des zähen Festhaltens nämlich am Gesetze und der Gleichgültigkeit an seiner Erfüllung. Und auch noch dies, daß sie das Gesetzeswesen, nicht blos, wie die Korintherbriefe, (II. 3.) als Grundlage des zu bekämpfenden Gnosticismus andeuten, sondern, wie das Gesetz in seiner Doppelnatur mit Nothwendigkeit den daran Haltenden in alle jene Irrthümer führt, mit philosophischem Tiefsinn darlegen. Denn klar muß diese Doppelnatur des Gesetzes jedem werden, der die Worte, von denen wir ausgingen, in ihrem einfachen Zusammenhange auffaßt; die Worte *καλὸς ὁ νόμος, ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται*, etwas Schönes ist das Ge-

setz, wenn man es seinem Wesen gemäß gebraucht, mit dem Bewußtsein nämlich, daß das eigentliche Halten des Gesetzes seine Erfüllung, die Erfüllung aber Aufhebung des Gesetzes als Gesetzes ist; daß aber wer das Gesetz nicht aufhebt, es weder erfüllt noch hält, und damit seine Gesetzpredigt als ein von Grund aus verfehltes Unternehmen erscheinen läßt.

Aber daß der Verfasser zum Glauben Liebe und gutes Gewissen, daß er Berufserfüllung, daß er gute Werke (1 Tim. 2, 10.) fordert; daß, selbst wo er versichert, nicht um unsrer Werke willen habe uns Gott erlöst (2 Tim. 1, 9.), seine Darstellung doch nur in Vergebung der vor der Bekehrung begangenen Sünden die Gnade zu setzen scheint, während von da ab nicht bloße Gerechterklärung, sondern ein Geist der Macht, der Liebe, der inneren Tüchtigkeit (*σωφρονισμοῦ* 2 Tim. 1, 7.) uns zu Theil wurde? Wir kommen noch einmal darauf zurück, daß dies, obgleich ächt paulinisch nach unsrer Auffassung des Paulinismus, allerdings bei jener einseitigen Auffassung desselben, die wir stets bestritten, die Briefe verdächtigen muß. Gegen jenen einseitigen Paulus wäre, das gestehen wir, v. Baur in gutem Rechte. Wer die Ansicht vom Christenthume als Gesetzerfüllung für Ebionitismus hält, muß die Pastoralbriefe dem Paulus absprechen. — Nur wäre auch dann, weshalb wir den ebionitischen Verfasser derselben im zweiten Jahrhundert suchen sollten, nicht einzusehn. Versuchen wir doch, zum Scherz, einmal, im ersten Jahrhundert herum zu conjecturiren.

Des ebionitischen Jacobus, scheint es, ist die Gesetzpredigt der Pastoralbriefe ganz würdig. Je mehr ohnehin eigentlich dialectische Entwickelung unsern Briefen fehlt, desto mehr nähert sie sich dem Sentenzenspiel dieses Ebioniten. Nun kommt dazu, daß dieser ebenfalls den Glauben nie gelten läßt, ohne die Werke hinzuzufügen, daß er gegen falsche Weisheit (3, 13 ff.), gegen die vielen Lehrer (3, 1.), gegen die Ungebürlichkeiten der Zunge (3, 6.) eifert, daß er das Christenthum als Gesetzerfüllung ansieht (2, 8.), daß er die Wittwen zu unterstützen befiehlt (1, 27), und — was kann schlagender sein! daß er die Reichen verdächtigt (5, 1 ff.), wie ja der Verfasser

unsrer Briefe wohl auch thut (1 Tim. 6, 10. 17.). Man möchte versucht sein, solche Analogien sich nicht entgehen zu lassen, und sofort für die Pastoralbriefe Jacobus als Verfasser zu ernennen. In der That: fragen würde sich immer, ob sie nicht mehr nach Jakobus, als nach einem Antimarcioniten des zweiten Jahrhunderts klingen; ob diese Conjectur, so barock sie klingt, nicht noch mehr als jene für sich hätte. Es würde nicht ohne Genuß sein, sie auszubauen; man könnte unter andern auch bemerklich machen, in welchem innigen Verhältnisse Timotheus zu den hebräischen Christen gestanden haben muß, da er ja im Hebräerbriefe als einer für den sich die Leser interessiren, erwähnt wird. Und wie, wenn die *γραώδεις μῦθοι* (1 Tim. 4, 7.) eine feine Anspielung darauf enthielten, daß Timotheus zur Zeit seines extremen Paulinismus die Zureden von Mutter und Großmutter vielleicht mit jenen harten Benennungen abgewiesen hatte? So fort ins Unendliche. Alles schließt sich aufs Schönste zu der Hypothese zusammen, daß Jacobus nach des Paulus Tode durch ihm untergeschobene Briefe dem Timotheus die letzten Bedenklichkeiten nehmen wollte, zum Ebionitismus überzutreten. Alles beruht auf historischer Gesammtanschauung, und wer kann wider „die objectiven Thatsachen der Geschichte."

Inzwischen, Gott sei es gedankt, wir bedürfen dieser Hypothese so wenig, wie der v. Baurschen. Die Briefe sind ebionitisch, aber nur in dem Sinne, in welchem es Paulus in allen seinen Briefen ist. Nicht nur in der Lehre vom Gesetze geben wir diesen Ebionitismus zu, auch in der Christologie. Aber wir sahen ja bei den Corintherbriefen, daß im Puncte der Christologie ebenfalls der Apostel, statt, wie man erwartet, die speculative Auffassung dieser Lehre seinen Widersachern gegenüber, um einen Schritt weiter zu fördern, vielmehr gegen ihren gnostischen Christus protestirend, sich auf seinen demüthigen, schlichten, man könnte sagen ebionitischen Jesus Christus etwas zu gute that. Auch in unsern Briefen, welche ebionitische Christuslehre. Man bemerke: *ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς* (1 Tim. 2, 5.), *ἐφανερώθη ἐν σαρκί* (3, 16.), *Ἰησοῦν ἐκ σπέρματος Δαβίδ* (2 Tim.

2, 7.). Schon v. B. stellte dieses zusammen, aber er fand im φανερωθῆναι eine Andeutung von Doketismus. Wir lehnen dies ab. Wiewohl uns einleuchtet, daß wir durch diese Ablehnung des Doketismus der Aechtheit der Briefe in den Augen der Tübingischen Kritik mehr schaden als nützen, da ihr Doketismus immer schon ein höherer, darum Paulinischerer Standpunct ist, als der armselige Christusbegriff, der, wenn auch diese Spur von Speculation wegfällt, den Briefen verbleibt. Nach dem indeß, was uns über des Apostels Christologie feststeht, müßte jede Spur von Doketismus ein Verdachtsgrund mehr gegen die Briefe sein. Glücklich nun, daß dieser Verdachtsgrund selbst, wie alle übrigen, gegen die Briefe vorgebrachten, der Begründung entbehrt. Er bedarf daher auch einer ernsten Widerlegung nicht, da Niemand im Ernst behaupten kann, daß jemand demjenigen einen Scheinkörper zuschreibe, von dem er sagt, er sei erschienen, oder er sei emporgehoben worden.

Die übrigen der Aechtheit der Pastoralbriefe entgegengestellten Argumente.

Daß die Häresie der Pastoralbriefe in keine Zeit als in die apostolische paßt, glauben wir bewiesen zu haben. Damit könnte es als eine abgemachte Sache gelten, die Briefe selbst müssen in die Apostelzeit versetzt werden. Höchstens die Vermuthung könnte einer noch wagen, daß sie zu jenen falschen, in der apostolischen Zeit selbst zu Tage gekommenen Producten gehören, über deren Erscheinen unter Mißbrauch seines Namens Paulus sich anderwärts beklagt. Dies wäre abzuwarten; die Baursche Hypothese dagegen vom Antimarcioniten, der im zweiten Jahrhundert die Briefe zusammensetzt, ist selbst aus dem Bereiche der Möglichkeit zu streichen.

Da aber außer dem Charakter der Irrlehre noch vieles andre beigebracht worden ist, um die Briefe dem zweiten Jahrhunderte zu vindiciren, so fragt sich, wie wir uns zu diesen übrigen Argumenten stellen. Wenn wir irgend von der Sicherheit des über die Häresie Gewonnenen überzeugt sind, so scheint es, als brauchten wir uns auf weitere Gegengründe nicht einzulassen; denn es steht uns fest, auch für den Fall, daß uns selbst ihre Widerlegung nicht gelänge, sie können immer nur scheinbares Gewicht haben. Indeß was uns als bewiesen feststeht, hat vielleicht bei diesem und jenem nur den Eindruck der Wahrscheinlichkeit oder des Denkbaren gemacht; denn wir dürfen der Sache alles, unserm Vortrage wenig zutrauen. Vielleicht gelingt es uns bei diesen, durch Wegräumung der übrigen Schwierigkeiten, ja, wie wir hoffen, durch Verwandlung vieler noch vorhandenen Bedenken in eben

so viele Bestätigungen, das über die Irrlehre der Briefe gewonnene Ergebniß zu sichern.

Von den fünf Abschnitten, in welche die v. B.'sche Abhandlung über die Pastoralbriefe zerfällt, ist nur der erste den Irrlehrern gewidmet, vier andre also drohen noch mit dem Gewichte ihrer Gründe unsre Versuche zu Boden zu schlagen. Denn es berichtet der zweite von „einigen andern speciellen, auf eine spätere Zeit hinweisenden Zügen" der dritte führt „die Verhältnisse unter welchen die Briefe entstanden sein mögen" vor, der vierte stellt zusammen, „was sonst noch einen nachapostolischen Ursprung wahrscheinlich macht;" der fünfte endlich beschäftigt sich damit, die äußern Zeugnisse, welche für die Aechtheit der Briefe aufgebracht werden können, zu widerlegen.

Gerne verzichten wir auf die äußern Zeugnisse, denn wir sind zuversichtlich genug, ohne sie fertig werden zu wollen. Aber was hilft es uns? diese Großmuth wird nur den Schein erwecken, als ob wir selbst ein ungünstiges Ergebniß fürchteten, als ob es v. B.'n wirklich gelungen wäre, die äußern Zeugnisse nicht blos zu widerlegen, sondern in Gegenbeweise zu verwandeln. Er verspricht dies wenigstens, und sollte dies Versprechen nur eine rhetorische Wendung sein? „Sehen wir uns endlich," so beginnt der Abschnitt, „auch noch nach den äußern Zeugnissen für unsern Brief um, so läßt sich auch in dieser Hinsicht so wenig irgend etwas aufweisen, was die bisher durchgeführte Ansicht wankend zu machen drohte, daß sich vielmehr auch von dieser Seite alles zu ihrer Bestätigung vereinigt." Sollte dies blos eine rhetorische Wendung sein?

Wir werden zeigen, daß es wirklich nichts weiter ist: die versprochene Bestätigung bleibt aus, und unser Schriftsteller muß dies selbst gestehn. Was er in Wirklichkeit durch seine Widerlegung erreicht zu haben sich bewußt ist, das sagt er selbst in der Schlußnote zu unserm Abschnitte, welche das einfache Geständniß enthält, daß das Ergebniß der äußern Zeugnisse entschieden gegen ihn ist. Hören wir seine Worte. „Nur das Eine, so sagt er, könnte man etwa, was die äußern Gründe betrifft,

im Allgemeinen noch einwenden: es bleibe doch immer, wenn die Pastoralbriefe auf die angegebne Weise entstanden sein sollten, eine höchst räthselhafte Erscheinung, daß diese Briefe schon so kurze Zeit nachher beinahe allgemein und ohne weiteren Widerspruch für apostolisch gehalten werden. So wenig aber dies allerdings geleugnet werden kann, so wenig kann doch dadurch gegen die Resultate unsrer Untersuchung irgend etwas bewiesen werden.“ Dies, denken wir, genügt. Es wird mit den unzweideutigsten Worten eingeräumt, daß das ganze Resultat der äußern Zeugnisse gegen die v. B.'sche Hypothese ist, sie als eine räthselhafte erscheinen läßt.

Statt also Bestätigung zu erhalten, finden wir Widerlegung; der Erfinder der Hypothese erkennt sich selbst für auf diesem Felde besiegt, er denkt auf nichts weiter, als wohin er sich auf die beste Art zurückziehen könne. Er zieht sich also hinter die Lehre zurück, die er eiligst aus dem Gesagten „hervorgehen“ läßt; die Lehre, daß man „viel Ursache hat, sich in kritischen Untersuchungen gegen den falschen Schein vorgeblicher Auctoritäten vorzusehen.“ Diese Lehre nun mag sehr schön sein, aber zu den erregten Erwartungen paßt sie nicht, sie sieht an unsrer Stelle wie die sauern Trauben in der Fabel aus. Denn versprochen hatte man ja, nicht über die große Scheinbarkeit der Autoritäten trösten zu wollen, sondern die scheinbaren Autoritäten in eben so viele Bestätigungen der eignen Ansicht zu verwandeln.

Da aber die Lehre nun einmal gegeben ist, so sei doch die Frage erlaubt, für wen sie denn gegeben sei? Wer ist es denn eigentlich, der gegen sie gehandelt hat?

Nicht die Vertheidiger der Aechtheit der Briefe, sie haben keine vorgeblichen Autoritäten beigebracht, sie haben die Zeugnisse der Väter zusammengestellt, und überlassen dem Leser, ihr Gewicht zum Gewicht der innern Gründe hinzuzufügen. Nicht also diese haben ohne Vorsicht falschen Schein und vorgebliche Autoritäten aufgestellt. Der Vorwurf trifft vielmehr, wie wir zu zeigen versuchen wollen, den Schriftsteller selbst, der die Lehre gegeben hat. „Man hat bisher,“ so heißt es zwei Seiten vor der den Vertheidigern der Briefe gegebenen goldnen Lehre, „man

hat bisher darin gefehlt, daß man bei der Frage über den marcionitischen Kanon immer von der Voraussetzung ausging, es müsse sich mit Marcions Apostolikon völlig auf dieselbe Weise verhalten, wie mit seinem Evangelium. Mag sich Marcion in Ansehung seines Evangelium noch so große Willkür und noch so viele eigenmächtige Veränderungen erlaubt haben, es folgt daraus nicht, daß er die in seinem Kanon fehlenden Pastoralbriefe nicht zugleich wenigstens auch aus andern als blos dogmatischen Gründen verworfen habe". So unser Schriftsteller; derselbe, der gleich darauf zur Vorsicht vor scheinbaren Autoritäten mahnt, erklärt es hier für einen Fehler, wenn man den anerkannten Fälscher des Evangeliums als Autorität für die Unächtheit der Pastoralbriefe nicht will gelten lassen. Nun allerdings, wer es als apodictischen Satz hinstellen wollte, daß wer einmal lügt und verfälscht, es nothwendig immer thun müsse, dem würde man, wenn schon nicht Mangel an kritischen Gaben, doch eher Mangel an christlicher Liebe vorwerfen dürfen. Ein Lügner kann auch wieder ehrlich werden. Aber als gerechte Strafe einmaliger willkürlicher Entstellung und übermüthiger Kritik, wie sie doch anerkannter Weise Marcion beim Evangelium übte, als gerechte Strafe wird es gelten, daß wir nie und nimmer auf seine kritischen Ansichten, so lange wir seine Gründe nicht erfahren, das allergeringste Gewicht zu legen uns fest entschließen. Die Vermuthung, ja die Voraussetzung ist gegen ihn, und zwar die aller begründetste Voraussetzung. Und von ihr auszugehen, sollte gefehlt sein? Sollte gefehlt sein, wenn noch dazu bei den Zweifeln der Häretiker auch über das Apostolikon dogmatische Anlässe mehr als wahrscheinlich sind. Es sollte demungeachtet die entfernte Möglichkeit, daß auch noch andre bessere Gründe zur Bestreitung der Pastoralbriefe bei den Ketzern vorhanden waren, uns die Kritik der Leute „beachtenswerth" machen? Ich sage nicht, daß solche Möglichkeit nicht da ist, daß sie an sich geleugnet werden könnte. So lange wir nicht sonst von der Aechtheit dessen, was jene angreifen, überzeugt sind, ist es Tautologie, zu sagen: es sei auch möglich, daß sie bessere Gründe hatten. Aber was wäre für eine Logik

in dem Satze: darum, weil es noch nicht gewiß ist, daß unsre Briefe ächt sind, und weil es deshalb möglich wäre, daß die Ketzer mit Grund sie anfochten, so tritt ihre Behauptung der Unächtheit als ein Verstärkungsgrund für die Unächtheit, als etwas Beachtenswerthes hinzu. Vergrößert kann in keiner Weise die Möglichkeit der Unächtheit durch die Kritik der Häretiker werden. Unbegreiflich aber ist dies: daß während die neuere Kritik die ganze Apostelgeschichte z. B. einfach deshalb, weil ein Schein von Parteiinteresse ihr angedichtet werden kann, für eine Fiction erklärt, während ferner die neuere Kritik aller Augenblicke eine Tradition nach der andern deshalb, weil sie aus dogmatischem Interesse möglicherweise sich erklären läßt, verwirft, dieselbe neuere Kritik von Marcion dem anerkannten Fälscher, eine Angabe, welche anerkannt aus dogmatischem Interesse erklärbar ist, für beachtenswerth, und die Voraussetzung, daß sie nicht beachtenswerth sei, für verfehlt halten kann. Ist dies verfehlt, ist hier nur der geringste Fehler, nun so ist die ganze neuere Kritik noch viel entschiedener als der ungeheuerste Fehler zu bezeichnen. Jenes nicht ohne dieses, obwohl sehr möglicher Weise dies ohne jenes.

Schlimm steht es, sehr schlimm mit der Kritik, die Marcion und die Häretiker des zweiten Jahrhunderts zu ihren leuchtenden Vorbildern gewählt hat. O freilich mag es für manchen sehr annehmlich klingen: die Kirche war stets ein auf Unkritik und Leichtgläubigkeit gebautes Institut, bei den Ketzern allein war Schärfe der Kritik und Forschergeist. Wir finden keine Veranlassung, hier diesen Satz zu untersuchen, nur zur Ablehnung wollen wir, damit wir von dem in der vorliegenden Abhandlung Besprochenen nichts Bemerkenswerthes uns entgehen lassen, auf eine bekannte Stelle der Ignatianischen Briefe eingehn, welche v. B. für die kritische Gewissenhaftigkeit der Ketzer als eine „in jedem Falle bemerkenswerthe" anführt. Wir werden sehn, daß sie davon kein Wort enthält. Die Stelle ist aus dem Briefe des Ignatius an die Philadelphaner.

Unser Schriftsteller übersetzt und commentirt wie folgt: „„Ich habe schon manche sagen gehört,"" „sagt

Ignatius," „„wenn ich das Evangelium nicht in den Archiven finde, glaube ich nicht; und wenn ich ihnen sagte: es steht geschrieben, antworteten sie mir: es liegt am Tage. Mein Archiv aber ist Jesus Christus — sein Tod und Auferstehung und der Glaube daran."" So die Uebersetzung; nun der Commentar. „Wovon anders sind solche Reden der Häretiker zu verstehen, als von Zweifeln gegen die Aechtheit mancher in Umlauf gebrachten Schriften, die als apostolische ausgegeben wurden? Die Häretiker wollten sie nur dann als ächte apostolische anerkennen, wenn sie sich selbst überzeugten, daß sie aus den Archiven, in welche der Voraussetzung nach die **authenticae literae** der Apostel niedergelegt sein sollten **(Tertull. de praescr. haer. c. 36.)** in das Publicum ausgegangen sein sollten."

Ignatius dagegen, der unkritische Kirchenvater, fragte nach den Archiven nicht, und wie von aller freien Forschung verlassen klingt sein Ausruf: der Glaube an Christum sei sein bestes, unantastbarstes Archiv. So könnte man die Meinung v. B.'s ergänzen. Nur ist doch bedenklich, daß, wenn die Uebersetzung richtig ist, gerade das, was für die Ketzer daraus folgt, für die Kirche nicht weniger folgt: sie sorgte für archivalische Niederlegung und Sicherstellung der apostolischen Documente. In dieser Weise ist wirklich die Stelle als ein Beweis für die Glaubwürdigkeit des Canons angesehen worden. Daß nun dem Ignaz der Beweis aus dem Archive nicht als der hauptsächlichste erschien, daß er vielleicht wie Luther sagen wollte: Was Christum predigt, ist apostolisch, es mag herrühren von wem es wolle; das alles kann nicht die Akrisie der Kirche beweisen. Denn gesetzt auch, daß ein Schein der Akrisie auf Ignatius fiele, so ist Ignatius nicht die Kirche. Es läge hier nur die Privatansicht eines Mannes vor, der sich vielleicht überzeugt hatte, daß wer Christum nicht zum Archiv habe, durch die archivalische Beglaubigung apostolischer Schriften weder von kritischen, noch von exegetischen, noch von dogmatischen Willkürlichkeiten zu heilen sei. Daß hingegen die Kirche weniger, als die Ketzer, auf Authentie ihrer Urkunden besorgt gewesen wäre, würde nimmermehr aus unsrer Stelle

folgen; selbst wenn die Uebersetzung, die wir eben kennen lernten, die richtige wäre. Nun aber kann die Stelle das gar nicht heißen, was sie nach der gegebenen Uebersetzung heißen soll. Man sieht dies, sogar ohne das Original zu lesen, der Uebersetzung selbst an. Wie ungeschickt wäre die Schilderung der von Ignaz beklagten übertriebenen Skepsis der Häretiker, wenn er sie seiner einfachen Behauptung, es sei wirklich das in Rede stehende schriftlich vorhanden, sofort wie mit bereitwilligster Anerkennung beipflichten läßt: es liegt am Tage. Hier also muß ein Fehler sein. Außerdem, wenn Jemand sagt, es finde sich etwas in den Archiven nicht, und will damit den Gegensatz nicht etwa zu unbelegten Behauptungen, sondern zu schriftlichen aber nicht authentischen Angaben ausdrücken, so ist die Antwort: „es steht geschrieben," abermals die aller ungeschickteste, denn nicht, daß es geschrieben stehe, wurde bestritten, sondern nach der Voraussetzung ist es vielmehr die Aechtheit des Geschriebenen, um die es sich handelt. Mag also *ἀρχείοις* oder *ἀρχαίοις* in unsrer Stelle zu lesen sein, worüber man bekanntlich nicht im Klaren ist, mag das Wort Archive oder alte Urkunden bedeuten, so sind keinesfalls die Archive das, um was es sich in der Stelle handelt.

Da wir mit der Uebersetzung also nicht zurecht kommen, so lesen wir das Original: *Ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω· καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι πρόκειται. Ἐμοὶ δὲ ἀρχαῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.* Manche hörte ich sagen: wenn ich es in den *ἀρχαίοις*, in den alten Schriften (oder *ἀρχείοις*, in den Archiven und den dort niedergelegten Schriften) nicht finde — so glaube ich dem Evangelium nicht; und sagte ich ihnen nun: es steht geschrieben, so huben sie an: es steht zu lesen. Mir aber ist Jesus Christus *ἀρχαῖον*, Urkunde (oder nach der andern Lesart *ἀρχεῖον*, Archiv.)

Wie ist nun der hier geschilderte Streit zu denken? *Πρόκειται*, das sahen wir, ist nicht die Antwort eines die bestrittene archivalische Beglaubigung einer Urkunde

nachträglich Anerkennenden, *γέγραπται* nicht die Antwort eines dieselbe gegen Zweifel Behauptenden. *Πρόκειται* und *γέγραπται* sind beides Worte von solchen, die in einer gemeinsam anerkannten Urkunde Stellen für ihre Behauptungen suchen. Ignatius schildert also Gegner, die ihn zur Einlassung auf die Beweisstellen alter archivalischer Urkunden nöthigen. Er schildert sie als solche, die auf sein *γέγραπται* ein *πρόκειται* bringen, er klagt also über Stellenjägerei und Disputirsucht, nicht über kritische Zweifel an der Urkunde die sie durchforschen. Er schildert sie außerdem als solche, die ihn zu seinem *γέγραπται*, zu seinem Eingeben auf die alte Urkunde erst durch ihre Zweifel an dem einzig genügenden Beweise aus dem Jesus Christus, seinem Tode, seiner Auferstehung, seinem Evangelium gezwungen haben; es kann also diese Urkunde nicht das schriftliche Evangelium im Gegensatze des mündlichen sein, sondern — das alte Testament im Gegensatz des neuen. Es ist ja bekannt, daß Ignaz die ganze Ketzerei seiner Gegner ins Judaisiren setzt. Nun sagen sie ihm, und dies setzen sie seiner Paulinischen, vom Gesetz freien Auffassung des Evangeliums entgegen: das Evangelium gilt uns nur darum und in sofern, als es durch die Autorität des alten Testaments beglaubigt wird. Dies mögen sie häufig eingewendet haben, wenn er eine einzelne auf dem Hinausgehn über den Mosaismus gegründete Behauptung aufstellte. Ignatius, geübt wie Paulus, im Gesetze selbst die Fingerzeige zu finden, die über das Gesetz hinausweisen, schlug dann das alte Testament auf und rief: *γέγραπται*. Aber auch die Gegner waren, wo es auf die scheinbaren Ansprüche des gesetzlichen Standpuncts auf ewige Geltung ankam, um Stellen nicht verlegen: *πρόκειται*, huben sie an. Und da ist es dann doch nur wieder die Kraft des Kreuzes und der Auferstehung, nicht aber Citat gegen Citat, es ist das Evangelium selbst und Christus, der für sich zeugen muß, wenn das *γέγραπται* und *πρόκειται* des alten Testaments verstanden werden soll. Dies sagt Ignatius. Durch diese Darlegung aber hoffen wir gezeigt zu haben, daß wer aus den alten Urkunden die Akrisie der Väter und den Forschungsgeist der Ketzer beweisen will,

sich andere Stellen als diese Ignatianische suchen muß, um sein *πρόκειται* rufen zu können.

Auf Marcion also und den übrigen Häretikern bleibt der Makel unkritischer Zweifelsucht liegen: ihr beharrlicher und entschiedener Widerspruch gegen die Pastoralbriefe ist in der That gar nicht, wie v. B. will, beachtenswerth. Was soll nun noch von äußern Zeugnissen zur Bestätigung der Unächtheit dienen? Jene Worte etwa des Polycarp im Philipperbriefe, die mit einer Stelle des ersten Timotheusbriefes übereinstimmen? Man pflegte sie als Zeugniß für die uralte Anerkennung unsrer drei Briefe zu benutzen, bis Schleiermacher sie für einen Gemeinplatz erklärte, den Polycarp unabhängig habe niederschreiben können. Dies billigte v. B., sofern die Polycarpische Stelle dadurch aufhörte Citat zu sein, doch fügte er die Vermuthung hinzu, ob nicht vielmehr aus Polycarp der Verfasser des Timotheusbriefes seinen Gemeinplatz, der nun doch nicht so ganz Gemeinplatz war, entlehnt habe. In der That nun, wenn der erste Brief an Timotheus sagt (6, 7. 10) *οὐδὲν γὰρ εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον· δῆλον ὅτι οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι δυνάμεθα — — ῥιζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐςιν ἡ φιλαργυρία·* und wenn Polycarp an die Philipper (c. 4.) schreibt: *ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία· εἰδότες οὖν ὅτι οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν,* so steht uns eines Theils dies als über allen Zweifel erhaben fest, daß einer den andern ausgeschrieben hat; andern Theils liegt in den Worten an sich weder hier noch dort etwas, was uns entscheiden könnte, jenen oder diesen für älter zu halten. Darüber also müssen wir nach andern Entscheidungsgründen suchen. Was nun leichter sei, daß ein am Ende des zweiten Jahrhunderts als apostolisch anerkannter Brief den im Jahre 167 gestorbenen Polycarp ausschreibe, oder daß Polycarp wie sein Schüler Irenäus, den Brief als anerkannt Paulinischen vor sich hatte — das wagen wir, noch unerfahren in höherer Kritik, nicht zu entscheiden. Doch müssen wir gestehen, daß uns die Unnatürlichkeit der erstern Annahme so widerwärtig ist, daß wir in keinem Falle dadurch abgeneigt werden, die Argumente, die sich sonst für

die Aechtheit der Pastoralbriefe anführen lassen, als beachtenswerthe Thatsachen anzusehn. Da nun „außer dem bisher Angeführten," nämlich Marcion und seinen Leuten einerseits, Irenäus, Tertullian, Clemens anderseits, und in der Mitte Polycarp, da außer diesen „die Geschichte des Kanons" nach v. B.'s Zeugnisse „für die Pastoralbriefe nichts darbietet," so verlassen wir die äußern Zeugnisse. Es möge jeder selbst entscheiden, ob wir nicht unnöthige Freigebigkeit üben, wenn wir auf ihre Beweiskraft für die Aechtheit gar kein Gewicht legen wollen.

Es bleiben uns also die drei mittelsten Abschnitte der Baurschen Abhandlung zur Beantwortung übrig.

Der vierte enthält eine Sammlung alles dessen, was außer dem in den übrigen Erwähnten in den Briefen auf nachapostolischen Ursprung deutet. Hier bitten wir unserseits um eine Großmuth. Nicht zwar, als gäbe der ganze Abschnitt uns irgend etwas an die Hand, was die Aechtheit der Briefe verdächtigen könnte; aber da die Kürze, die wir uns zur Pflicht gemacht haben, uns mahnt, nur das Erhebliche hervorzuheben, so wird es uns schwer, den Leser durch alle die hier erhobenen einzelnen Bedenklichkeiten hindurchzuführen. Der Abschnitt geht den ganzen Inhalt unsrer drei Briefe durch, und wenn wir den Eindruck, den der so zurückgelegte Weg auf uns macht, wiedergeben sollen, so kommt es uns vor, wie wenn eine gepflasterte Straße, welche eben dadurch den sichersten und festesten Boden abgab, durch Auflockerung und Auseinanderwerfen der einzelnen Steine zur unerträglichsten Qual für den Wandernden gemacht worden ist.

Da hat zunächst im zweiten Timotheusbriefe „die namentliche Erwähnung der Großmutter nud Mutter des Timotheus **1, 4** etwas gar zu S i n g u l ä r e s, was um so mehr a u f f a l l e n muß, da Timotheus, von dessen *νεότης* schon der erste Brief **4, 12** nicht sehr passend spricht (auf diese *νεότης* kommen wir anderswo gelegentlich) zur Zeit des zweiten, der Voraussetzung nach während der zweiten römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefs um so mehr in einem Alter gewesen sein müßte, welchem solche Motive wenigstens ferner liegen." Heben wir diesen aufgelockerten Stein auf, wir wollen doch se=

hen, was es für ein Stein sei, an den unser Fuß stieß. Allerdings eine Singularität; weder die Römer, noch die Corinther, noch die Galater, erinnert Paulus je an ihre Mutter und Großmutter. Vielleicht weil hier dies Motiv denn doch noch ferner lag. Aber auch dem Timotheus lag es fern; das konnte sich ja Paulus wohl denken. Wohl, aber vielleicht eben deshalb legt er es dem Timotheus wieder nahe; selbst der Zeit gedenkend, wo er ihn zu Derbe oder Lystra fand (AG. **16**, **1**.), den Sohn einer frommen Jüdin, voll Anlagen und Gesinnung (**16**, **2**.), und doch vielleicht durch seine Hellenische Verwandtschaft von Vaters Seite, dem Gotte, den Moses den Juden, Jesus der Welt verkündigt hatte, so wie nachmals Augustinus, wenn auch nicht ganz so, entfremdet. Den Thränen der Mutter vielleicht gab Paulus den Sohn wieder, der den engen Schranken der Gesetzreligion von Jugend auf abgeneigt, als er im zur Wahrheit verklärten Judenthum seine höher strebenden Gedanken befriedigt fand, mit dem Christenthume zugleich auch die heiligen Schriften, in denen er als Kind von der Mutter belehrt war (**2** Tim. **3**, **15**.) wieder ganz so, wie die Mutter, als Gottes Wort (**3**, **16**.) schätzen lernte. So kaum der Mutter wiedergegeben, wurde er von Paulus ihr, vielleicht unter schwerem Abschiede, zum gefahrvollen Dienste in der Heidenmission entrissen. Jetzt war Paulus in Rom gefangen; er rief den Timotheus, um auch dies Aeußerste mit ihm zu theilen, noch weiter als je bisher vom Mutterlande weg — und er soll dem Timotheus nicht nahe legen, was ihm, so oft er an Timotheus dachte, nahe liegen mußte? und es soll dies alles beiden nicht immer wenigstens eben so nahe liegen, wie jenem Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, für den es v. B. doch ganz nahe liegend findet, auf solche Ausschmückung seines Products zu verfallen. In der That muß man die Apostel und ihre nächsten Freunde für die abstractesten, gemüthlosesten Menschen halten, um ihnen nicht einmal in ihren Privatbriefen solche persönliche Beziehungen unverdächtigt hingehen zu lassen. Immer sollen sie Ideen, Dogmen, Philosopheme vortragen; wie katholischen Heiligen, oder wie modernen Philosophen

ist ihnen weder zu fühlen, noch „in der Weise der Vorstellung" zu reden erlaubt. Darf doch Paulus nicht einmal dem Timotheus sagen: er habe die Gnadengabe des Geistes durch seine des Paulus Handauflegung, denn v. B. „kann dies nicht für Paulinisch halten." Warum? weil Paulus, wo er es mit abergläubischen Menschen zu thun hat, stets für seine Aufgabe hält, vom Aeußern aufs Innere zu weisen, so soll ihm gegen Timotheus nicht erlaubt sein, ihm einen feierlichen Moment ins Gedächtniß zu rufen, wo er in guter Zuversicht, daß die innere Weihe nicht fehle, den Act vollzog, von dem man doch nicht im Ernst behaupten will, er sei erst nach der apostolischen Zeit in die Kirche eingedrungen. Nach 1 Tim. 4, 14 ist das Charisma dem Timotheus nicht durch des Paulus, sondern des Presbyteriums Handauflegung zugeflossen. Sobald wir unten den Sinn, in welchem die apostolische Zeit Presbyterien sehr wohl haben konnte und mußte, erklärt haben werden, wird diese doppelte Handauflegung, statt Schwierigkeiten zu machen, alles Bedenken heben. Sie wird der entschiedenste Beweis sein, daß Paulus nicht so das Innere mit dem Aeußern identificirte, daß ihm die Geistesmittheilung an eine bestimmte Handauflegung geknüpft war. Wie man Jesu Geburt aus dem Geist und das Herabsteigen des Geistes auf ihn im Moment der Taufe nur dann für widersprechend halten kann, wenn man mechanisch und steif behandelt, was in freister Weise von den kanonischen Schriftstellern gedacht wird, so muß im Gegentheil aus den neben einander stehenden Formeln von der Geistesmittheilung durch Handauflegung der Alten und von der durch Handauflegung des Paulus hinreichend erhellen, daß keine von beiden an eine magische, unpaulinische Wirkung äußerer Zeichen im entferntesten denkt. Daß aber im dritten Jahrhundert ein Carthagisches Concil den Presbyter durch Handauflegung des Bischofs und der Presbyter zu weihen befiehlt, möchte schwerlich beweisen — obwohl v. B. auch dieses Arguments sich bedient — daß die aus den beiden Timotheusbriefen zusammengestellten Handauflegungen nur des zweiten, nicht des ersten Jahrhunders würdig sind.

Wir fahren auf unserm steinigen Wege fort. Ein zweiter Stein an den wir stoßen, ist **2** Tim. **2**, **3** die Vergleichung des Dienstes am Evangelium mit Soldatendienst. „Diese Vergleichung," heißt es, „ist zwar unleugbar paulinisch, aber — zugleich auch ganz im Geschmack der Schriftsteller aus der zweiten Häfte des zweiten Jahrhunderts." Und wegen dieses „Zugleich auch" muß sich diese Vergleichung gefallen lassen, in eine „Zusammenstellung alles dessen, was sonst noch in diesen Briefen einen nachapostolischen Ursprung wahrscheinlich macht," gestellt zu werden. Man erlaube uns fortzufahren.

Wieder eine der auffallendsten Stellen ist **2** Tim. **2**, **7**: Gedenke an Jesum den Christ, den von den Todten Auferweckten, aus Davids Samen, nach meinem Evangelium, in welchem ich leide bis zu Fesseln; aber Gottes Wort läßt sich nicht binden. Wie soll denn dies, wird man mit Verwunderung fragen, den nachapostolischen Ursprung wahrscheinlich machen? Sehr einfach so. Paulus Römer **1**, **5** sagt allerdings auch *ἐκ σπέρματος Δαβὶδ γενόμενος*, aber, fragt v. B., und man fühle das Gewicht der Frage, „machte er daselbst auch den Zusatz *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*?" Wir überlegen noch, ob wohl hierauf eine ernstliche Antwort möglich ist. Ehe wir aber antworten können, daß ja Paulus sich lächerlich machen würde, wenn er immer zu denselben Prädicaten Christi denselben Zusatz „nach meinem Evangelium" machen wollte; ehe wir noch dies antworten können, werden wir sofort aus der Tiefe in welche die Frage uns blicken ließ, auf die Höhe der Kritik gerissen. „Sage man, was man will, wer Sinn für kritische Combinationen hat, muß wohl gestehen, daß der Verfasser des Briefs unter dem Evangelium des Apostels hier nichts andres meint, als das Evangelium des Lucas." Das Evangelium also, in welchem Paulus leidet bis zu Fesseln, ist die Schrift des Lucas: Freilich ließe sich hiergegen sagen, daß wenn auch an sich der Gedanke an ein schriftliches Evangelium hier irgend motivirt wäre, doch der Zusatz *ἐν ᾧ κακοπαθῶ* jede solche Möglichkeit ausschließt. Aber was hilft es, dies zu sagen: jene Combination soll ja feststehen, „man sage was man will." Nun, so bleibe sie denn

stehen, und so sei denn der zweite Timotheusbrief unverbrüchlich dem zweiten Jahrhundert zugeschlagen. Nur ziehe er dann den Römerbrief mit in sein Schicksal, denn dort steht es auch, **2, 16**, *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*, und noch dazu fehlt dort der hier so bedenkliche Zusatz *ἐν ᾧ κακοπαθῶ*. Will man aber den Römerbrief aufrecht erhalten, so gestatte man auch in den Pastoralbriefen dem Paulus, von seinem Evangelium zu sprechen, ohne daß er an Lucas denkt. Könnte man sich dazu entschließen, so möchte im übrigen die Stelle für Niemand besser, als für den Apostel sich eignen. Was ist der Gegensatz zu Christus, dem aus Davids Geschlecht Geborenen? Es ist der ideelle, der unhistorische Christus. Dieser aber, wie wir schon früher sahen, ist das eigenthümlichste Merkmal der Ketzerei im paulinischen Zeitalter, während schon die Johanneischen Schriften nicht sowohl den unhistorischen, als den doketischen Christus zu bekämpfen haben. Vielleicht ist es nur der subjective Eindruck, aber ein Eindruck, den wir mit Gründen zu rechtfertigen wissen, daß, wenn hier gesagt wird: Jesus Christ der Davidide nach meinem Evangelium, für das ich Fesseln leide, wir gar Niemanden als Paulus für den Redenden halten können. Denn so wie Paulus selbst, hat es das zweite Jahrhundert gar nicht mehr im Bewußtsein haben können, daß die Arbeit der Christianistrung der Römischen Welt für den Apostel gar nicht in der Mittheilung der Christusidee, sondern in deren Anwendung auf den historischen Davididen bestand; daß er nicht um der Christusidee willen, sondern wegen der historischen Beziehung, die er ihr gab und welche ihn zu einem praktischen Angriffe auf das alte faule Wesen zwang, Verfolgung bis zu Gefangenschaft zu tragen hatte. Darüber, wie gesagt, hat das zweite Jahrhundert kein Bewußtsein mehr gehabt. Denn in der Regel, was zu erkämpfen die sauerste Arbeit fordert, das erscheint der besitzenden Zeit als das am meisten sich von selbst Verstehende. Kurz, ein falscher Paul im zweiten Jahrhundert konnte gerade diese Stelle am wenigsten erdenken, denn daß der Apostel einen Timotheus, einen ihm so nahe Stehenden, vor einem Vergessen des historischen Christus zu warnen für nöthig hielt, ge-

schieht aus dem innersten Bewußtsein einer Zeit heraus, die eine ihr ähnliche nicht im zweiten, sondern höchstens wenn man will, im neunzehnten Jahrhundert gefunden hat. Denn heute erst ist die Zeit wieder da, wo die Geschichtlichkeit des Christus der eigentliche Streitpunct ist.

Im dritten Capitel des zweiten Timotheusbriefs, fährt unser Kritiker fort, „nimmt man mit Recht an V. 8. Anstoß. Die Erwähnung der beiden ägyptischen Zauberer Jannes und Jambres ist gewiß weit mehr im Geiste eines spätern Schriftstellers, als im Geiste des Apostels Paulus, in dessen Briefen sich sonst von apokryphischen Traditionen dieser Art nichts findet." Nichts, das geben wir zu, als etwa z. B. das durch Vermittlung der Engel gegebene Gesetz Gal. 3, 19. Aber dies eine ist auch genug, dies eine ist eine viel größere Concession an die Tradition, als die im Timotheusbriefe so anstößige Entlehnung zweier Namen aus der Sage; denn es ist eine dogmatische Auffassung, bei der das A. T. in einer so freien Weise von der traditionellen Auffassung durchdrungen wird, wie es weder eine gewisse engherzige Schriftauslegung uns gestatten, noch eine gewisse die Apostel zu engherzig, sich selbst zu weitherzig machende Kritik bei den Aposteln anerkennen mag. Hier sehe jeder, wie er mit seinen Principien sich zurechtfinde; der Jannes und Jambres aber ist der Mühe nicht werth, sich deshalb eine Schwierigkeit zu machen. Dem „Geiste des Apostels Paulus" hätte es schlecht angestanden, wenn, sobald in mündlicher oder schriftlicher Unterhaltung mit einem, wie er, nicht nur im A. T. sondern in der ganzen damaligen jüdischen Theologie bewanderten Israeliten ihm zwei Namen aus der Tradition zur Ausführung eines Gleichnisses sich darboten, er dann wegen des apokryphischen Charakters sich vor der Herbeiziehung derselben hätte scheuen wollen. Gesetzt selbst, Paulus hielt die ganze Tradition, die ganze Theologie der Juden seiner Zeit für etwas ihn nicht Berührendes, oder gar für etwas ganz im Allgemeinen Abstruses — würden denn wir z. B. uns scheuen, etwa die Päpstin Johanna, oder dergleichen lediglich erdichtete Gestalten im Gespräche anzubringen, und zum Zwecke eines Gleichnisses zu benutzen? In der That

aber sind wir nicht einmal berechtigt, zu behaupten, daß Paulus den Jannes und Jambres für historische Personen nicht gehalten haben könne oder dürfe.

Ferner ist es v. B.'n auffallend, daß **2** Tim. **3, 11** sich „genau an die Apostelgeschichte anschließt;" daß V. **17** die Benennung *ἄνθρωπος θεοῦ* „dem gesteigerten, hierarchische Begriffe auf die christliche Kirche übertragenden Sprachgebrauche angehören;" und „nicht zu übersehen" scheint ihm, daß der am Schlusse des Briefes erwähnte Linus der Tradition zufolge erster Römischer Bischof war, und zwar von Petrus und Paulus eingesetzt. Nach v. B. soll nun eben diese Sage dem Verfasser des Briefes Anlaß zur Erwähnung des Mannes gegeben haben; ob aber, wenn jenes Sage ist, nicht die Stellung des Linus im Pastoralbriefe dazu Veranlassung gegeben haben könne, wird nicht für beachtenswerth gehalten.

Daß nach Tit. **1, 6** der Bischof Eines Weibes Mann sein soll, auch diese „wiederholte Einschärfung der Monogamie verweist uns in das zweite Jahrhundert." „Man berief sich zwar in dieser Hinsicht während des zweiten Jahrhunderts vorzüglich auf unsre Briefe; aber — daß diese die eigentliche Veranlassung zu dieser Ansicht von der zweiten Ehe gaben, läßt sich nicht annehmen." Verzichten wir auf diese Annahme, so einfach sie auch ist. Das zweite Jahrhundert mag zu seiner Ansicht von der successiven Polygamie selbständig gekommen sein. Nur folgt daraus nicht, daß das erste Jahrhundert nicht über diesen Punct ebenfalls seine Ansicht haben konnte. Merkwürdig ist nun, daß die Pastoralbriefe über Monogamie sich so aussprechen, daß während ein folgendes Jahrhundert ihre Aussprüche wohl gegen successive Polygamie deuten konnten, sie an sich diese Lehre des zweiten Jahrhunderts mit keinem Worte enthalten. Eines Gatten Gatte zu sein, ist die einfache und apostolisch nüchterne Forderung unsrer Briefe. Wollen wir diese einfache Lehre mit Hülfe der Hermeneutik des zweiten Jahrhunderts entstellen, um dann, nachdem wir in sie das zweite Jahrhundert hineingetragen, sie selbst ins zweite Jahrhundert zu werfen? Eines Gatten Gatte! Eines Weibes Mann! Eines Mannes Weib! wer würde, wenn er heute solche

Lehren gäbe, sich nicht über den willkürlichen Mißverstand beklagen, wenn man etwas andres in seinen Worten finden wollte, als die Empfehlung der Ehe im Gegensatze eines unsteten Verhältnisses zum andern Geschlechte, und als die Empfehlung ehelicher Treue im Gegensatze zur Verletzung derselben. Eines Weibes Mann. Der Gegensatz ist nicht: Mehrer Weiber Mann, sondern: mehrer Weiber Beischläfer, ein völlig logischer und von allen logisch richtigen der der Sache angemessenste Gegensatz.

Soweit die Spuren des zweiten Jahrhunderts im zweiten Timotheus- und im Titusbriefe. Für den ersten Brief an Timotheus verweist v. B. auf die der seinigen vorausgegangenen Untersuchungen. Er selbst beabsichtigt nur das von seinem Standpuncte aus Beachtenswerthe hervor zu heben. Zunächst, das ἑτεροδιδασκαλεῖν 1, 3, was Schleiermacher wunderlich fand, kann v. B. zwar, wie er anerkennt, nicht mehr wunderlich finden, weil die Form διδασκαλεῖν wirklich auch sonst noch vorkommt — und auch wir können bei aller Ehrfurcht vor Schleiermacher nichts weiter wunderlich finden, als daß man dem Paulus im nachlässigen Stil des Privatbriefes nicht, selbst wenn sie sonst nicht vorkäme, die Bildung einer Form gestatten will, durch die er sich am kürzesten mit dem Leser über den, beiden geläufigen und keiner Explication bedürftigen Begriff verständigen kann. Wäre es mehr in der Art des apostolischen Zeitalters gewesen, wenn der Briefsteller in einer Note, wie einst Schleiermacher das Wort schlechthinig, seinen neuen Ausdruck hätte rechtfertigen wollen. Aber wie soll denn ein wunderliches Wort für einen unapostolischen Ursprung sprechen? Im Gegentheil, je wunderlicher, je apostolischer, denn in Bezug auf Etymologie und Syntax wird ein origineller Schriftsteller sich eher, als ein Nachahmer, Wunderlichkeiten erlauben. Baur nun, wie gesagt, findet den Ausdruck nicht wunderlich, denn dies würde seiner Ansicht nicht weiter zur Stütze gereichen: er findet ihn lieber nachapostolisch. Warum? weil auch im zweiten Jahrhundert für das Wort διδασκαλεῖν ein Beispiel in den Clementinen sich nachweisen läßt (II. 15). Wir sehen hier den Baur'schen Obersatz, daß was im zweiten

Jahrhundert eine, wenn auch nur schwache Analogie hat, ins zweite Jahrhundert gehört, auf seine höchste Spitze getrieben. Streichen wir diesen Obersatz, so verschwindet plötzlich jeder leiseste Anlaß, aus den Worten der Clementinen ὁ θεὸς διδασκαλῶν τοὺς ἀνθρώπους πρὸς τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν auf einen nachapostolischen Ursprung der Pastoralbriefe zu schließen. Wir gehn noch weiter. Das ἑτεροδιδασκαλεῖν ist ein Ausdruck, aus dem man sich erlauben möchte zu schließen, daß der erste Timotheus-Brief in einer Zeit geschrieben sein müsse, wo der Ausdruck αἵρεσις und dessen Derivata noch nicht so technisch für die Bezeichnung der Irrlehre sich festgesetzt hatten, daß man eher ein neues Wort bildete, als sich das Wort αἵρεσις dem nach einer Wendung suchenden Schriftsteller darbot. Doch möchten wir dergleichen Schlüsse nur als Beweis herbeiziehen, daß sich beim Herausgreifen solcher Einzelnheiten das Für so gut als das Wider mit allerhand Subtilitäten verbrämen läßt.

Was soll man sagen zu der Bemerkung, mit welcher v. B. fortfährt: „Ohne Zweifel bietet der spätere Sprachgebrauch noch manche andre Parallele zu den eignen Ausdrücken dieser Briefe, besonders des ersten an Timotheus dar." Ohne Zweifel, denn dafür bürgt der Nachahmungstrieb des zweiten Jahrhunderts, daß keinem Paulinischen Worte die Parallele fehlen kann. Sollte eins von beiden sein, so möchte man lieber den Mangel, als das Vorhandensein von Parallelen als ein Anzeichen der Unächtheit aufführen. Wunderlich allerdings wäre auch dies. Noch wunderlicher, noch unerhörter aber erscheint uns die Zumuthung, die Parallelen des zweiten Jahrhunderts als Beweise der Unächtheit ansehen zu sollen.

Es fällt dann ferner unserm Kritiker die harte Selbstanklage des Apostels **1** Tim. **1**, **13**, **15**, auf. Obgleich auch **1** Cor. **15**, **9** Paulus sich als Unwürdigen bezeichne, so sei doch die Ausdrucksweise des Timotheusbriefes eine so übertriebene, daß sie „auf dem Wege zum Extrem" der nachapostolischen Zeit liegt. Sehr wohl, das erste Jahrhundert war unleugbar auf dem Wege zum zweiten. Auf welchem Puncte aber des Weges eine Schrift stehe, die den Apostel nicht wie der Korintherbrief, von gegenwär-

tiger Untüchtigkeit zum Apostolat sprechen, sondern nur sich als *πρότερον ὄντα βλάσφημον* und in dieser Beziehung als *πρῶτος ἁμαρτωλῶν* bezeichnen läßt, das zu bestimmen müssen wir dem Scharfsinne Andrer überlassen. Wir selbst gestehen, die Selbstanklage im Corintherbriefe für die härtere zu halten, und können einen Grund, über die Zeit der Corintherbriefe mit dem Timotheusbriefe hinabzurücken, in der vorliegenden Stelle nicht entdecken.

Daß **1** Tim. **1**, **20** als Hauptketzer ein Hymenäus und ein Alexander, **2** Tim. **2**, **18** ein Hymenäus und Philet, **2** Tim. **4**, **14** ein Alexander genannt ist, darüber hat man sich manche Schwierigkeiten gemacht. Schwierig schien es z. B., daß Alexander im zweiten Briefe *χαλκεὺς* genannt wird, da doch im ersten Briefe eine nähere Bezeichnung dem Schreiber nicht Bedürfniß schien. Doch ließ sich erwiedern, daß hier die nähere Bezeichnung Alexanders schon durch Hinzufügung seines Spießgesellen Hymenäus gegeben war, und daß man überhaupt von Paulus keine Rechenschaft darüber fordern kann, weshalb er mit der volleren Form „der Schmidt Alexander" die einfache Nennung des Namens abwechseln läßt. Er würde sonst von unsern Kritikern zuerst Rechenschaft fordern, weshalb sie denn ihn nach Belieben bald „den Apostel Paulus," bald „Paulus," bald den Apostel" nennen. Eine zweite Schwierigkeit war, daß Hymenäus schon im ersten Briefe dem Satan übergeben ist, während im zweiten noch vor ihm gewarnt wird. Auch dies Bedenken ließ sich beseitigen, ja in einen Beweis für apostolisches Alter der Briefe verwandeln, wenn man beachtete, daß ein solcher Widerspruch nur in einer Zeit erklärlich ist, die weder förmliche Excommunicationen kannte, noch gegen die Ketzerei überhaupt sich abschließen konnte. Aehnliche Schwierigkeiten ließen sich über die genannten Personen noch manche erheben, bei denen das Beseitigen die geringste Schwierigkeit war. Statt ein Mehreres davon zu erzählen, fügen wir lieber an, was nach der Ansicht v. B.'s das Ergebniß dieser Schwierigkeiten sei. Nach allem Bisherigen, behauptet er, sehe man sich unstreitig zu der Annahme genöthigt, daß der Verfasser des ersten

Briefs an Timotheus auf den zweiten Rücksicht nehmen und das dort über Hymenäus und Alexander Gesagte gesteigert wieder geben wollte. Wir gehen weiter.

Wenn der Apostel zum Gebet ermahnt für alle Menschen, für Basileis und alle die an der Spitze stehn — so sieht v. B. hierin eine neue Hinweisung auf die Periode der Antonine, in welcher es in Folge der seit Hadrian eingeführten Sitte der Adoption nicht blos Kaiser, sondern auch Mitkaiser gab, welchen beiden von den griechisch schreibenden Schriftstellern gewöhnlich der gemeinschaftliche Name *βασιλεῖς* gegeben wird. Gewiß, wenn wir eine Schrift aus dem Zeitalter der Antonine vor uns hätten, so würden wir den Plural auf diese zunächst beziehen. Aber aus dem Plural auf ihre Zeit zu schließen kann uns nicht in den Sinn kommen. Denn wir finden auch unter einem Einzelherrscher die Bemerkung höchst erklärlich: daß für Könige gebetet werden müsse. Allerdings, wenn eine augenblickliche Anordnung getroffen werden soll, so kann sie so nicht ausgedrückt werden. Aber man versetze sich in die Gedanken des Schreibenden: Keine Warnung lag den Aposteln mehr am Herzen — denn dadurch unterschied sich von allen damaligen Rebellionen das Christenthum — als die Warnung, daß man religiöse Reform nicht mit politischen Umtrieben verwechsle. Wie sollte sich der Christ als solcher zur Lage des Weltreichs stellen? Als Schickung von Gott soll er sie betrachten, Kaiser und Obrigkeiten als die von Gott bestellten Wächter der Ordnung ansehn; denn auf der Monarchie beruhte wirklich die letzte Garantie für das in seinen sittlichen Grundlagen zerrüttete Reich. Man beachte nun, daß der Verfasser des vorliegenden Briefes keine einzelne Anordnung trifft, nicht einmal eine allgemeine Ermahnung direct an die Gemeinde richtet, sondern im Grunde nur dem Timotheus eine Regel aus dem Gebiete der Seelsorge geben will. Ich will nun ermahnt haben, so könnte man das *παρακαλῶ* übersetzen: „ich will nun ermahnt haben zu Gebeten für alle, für Könige und Obrigkeiten.“ Durch diese allgemeine Beziehung war dem Paulus der Plural erlaubt; veranlaßt dagegen — denn es hätte freilich auch der Singular

stehen können — war er durch die umgebenden Plurale *πάντων ἀνθρώπων, πάντων ἐν ὑπεροχῇ ὄντων*. Man fühlt, daß *ὑπὲρ βασιλέως* sogar auffällig dazwischen stehen würde. Gestehen wir also, man brauchte nicht unter den Antoninen zu leben, um für den hier auszudrükkenden Gedanken jeder andern Formel die folgende vorzuziehen: „Als das dringendste nun bezeichne ich Ermahnung zu Gebet, Anrufung, Fürbitte, Danksagung für alle Menschen, für Könige und Obrigkeiten."

Lassen wir mehre Anstöße aus, die in dem vierten Abschnitte unsrer Abhandlung noch verzeichnet sind, die aber später, wenn die kirchlichen Einrichtungen, wie sie in den Briefen vorausgesetzt sind, nach Anleitung des dritten Abschnittes zur Sprache kommen, so bleibt nur das Bedenken, welches zum Schlusse unsres Abschnittes gegen **1** Tim. **6, 12. 13** erhoben wird. „Daß unter *ὁμολογεῖν τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων* kaum etwas andres verstanden werden kann, als ein ausdrücklich abgelegtes Bekenntniß, sei es nun bei der Taufe oder vor den Feinden bei irgend einer Verfolgung, und daß eben deswegen dies sehr bestimmt nach einer spätern Zeit schmeckt, nach derselben Zeit, die auch beim folgenden *Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ μαρτυρήσας ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν* zu spüren ist, hat schon Schleiermacher auf eine sehr einleuchtende Weise bemerkt, und die Bemerkungen, welche neuere Vertheidiger der Aechtheit dieser Briefe entgegensetzten, können den Eindruck nicht verwischen, welchen solche Stellen in jedem Unbefangenen und in der Beurteilung solcher Dinge nicht ganz Ungeübten zurücklassen müssen." So v. B., und richtig ist es, wir würden leicht Lügen gestraft werden, wenn wir behaupten wollten, daß dieser Eindruck nicht wirklich bei den meisten vorhanden wäre. Aber eine andre Frage ist, ob es wohl an uns mehr, oder an der apostolischen Zeit selbst liegt, daß Stellen, wie die hier vorliegenden, uns nicht recht das Bild wiedergeben, das wir im Allgemeinen von der Apostel Leben und Treiben haben. Liegt es nicht daran, daß wir die concreten, die persönlichen, die gemüthlichen Beziehungen der Apostel und ihrer Gemeinden gar nicht mit in jenes Gesammt-

bild aufnehmen, daß uns darum jeder individuellere Zug so vorkommt, als könne er nur von einer spätern Zeit in das Gemälde hineingetragen sein. Es ist dies vielleicht noch das Ueberbleibsel einer abstracten, dogmatisirenden Art das N. T. zu lesen, ein Ueberbleibsel, vor welchem um so mehr die neuere Kritik, deren Stolz eine wahrhaft historische Exegese ist, sich hüten sollte. Denken wir uns den Paulus in seinem täglichen Leben und Verkehr, wie kann man nur sagen wollen, er solle nicht vom *Ἰησοῦς Χριστὸς μαρτυρήσας ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* gesprochen haben, er solle, wenn er in seinen brieflichen Belehrungen dieser Formel sich gerade nicht zu bedienen pflegte, deshalb nun nie sich ihrer bedient haben. Wie kann man sagen, es schmecke dies nach späterer Zeit, da doch der Name des Pontius Pilatus täglich und stündlich gewiß im Munde der ersten Christen war. Schleiermacher sagt p. **73**: „Hier spüre ich eine Zeit, wo dieser Pontius in kirchliche Formeln aufgenommen wurde, eine Zeit, die freilich eine sehr frühe sein kann, vergl. AG. **4**, **27**, ja gar Worte einer solchen Formel glaube ich vor mir zu sehn." Gewiß, einer wenigstens werdenden Formel, und wie früh mußten sich solche Formeln festsetzen unter diesen Christen, die selbst das, was einzelnen eigenthümlich war, sofort zum Gemeingut machten — dies ist der so einfache Grund, aus dem sich so viele Correspondenzen und Parallelen unter den kanonischen Schriftstellern theilweise erklären. Aber daß der Name des Pilatus frühzeitig bei Erwähnung des Todes Christi hinzugesetzt zu werden pflegte, daß dies so frühzeitig zur Formel geworden war, zeigt ja, daß wir mit dem Werden dieser Formel gar nicht weit genug hinaufgehn können. Warum soll bei seiner Taufe nicht Timotheus sich gedrungen gefühlt haben, sich zu Jesu dem *μαρτυρήσας ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* zu bekennen? Wir brauchen noch gar nicht vorauszusetzen, daß eine allgemeine Bekenntnißformel, daß überhaupt schon irgend welches Bekenntniß bei jeder Taufe damals üblich war. Aber Timotheus war kein gewöhnlicher Täufling. Er, der sofort den Beruf des Heidenmissionars in Paulus Gefolge ergriff, wird sich nicht haben den Mund verschließen lassen im feierlichen Momente der Taufe, damit nur

wenn Paulus später ihn an dies Bekenntniß erinnert, und dabei auf den dabei erklungenen Namen des Pilatus anspielt, dies nicht dem neunzehnten Jahrhunderte nach einer spätern Zeit schmecke. Immer in dem Streben, die urchristlichen Zustände nur recht anfänglich zu denken, fürchten wir uns vor jedem, was schon als Anfang späterer Formen und Weisen sich zu erkennen giebt, und nennen dies einen Eindruck, der dem Unbefangenen nach einer spätern Zeit schmeckt. Von dieser Unbefangenheit befangen stoßen wir uns an eine Stelle nach der andern, und zeigen nur, wie weit wir noch von wahrhaft historisch concreter Auffassung der urchristlichen Zustände entfernt sind. Die allgemeinen Vorstellungen, die wir von den Aposteln haben, sind immer noch Abstractionen, Typen ohne rechte Individualität. Der Heiligenschein zwar ist für die Kritik verschwunden, aber das ist an die Stelle getreten, daß jeder Apostel uns nichts ist als das Subject einer bestimmten Entwickelungsstufe, als der Träger einer Seite der dogmatischen Gedankenentfaltung im Urchristenthum. Eben dies ist der allgemeine Grund, weshalb uns jede Vermittelung zwischen diesen so fixirten Characteren nach einer spätern Zeit schmeckt, weshalb wir wirklich im Urchristenthum nur Gegensätze sehn, und die Versöhnung erst in ein folgendes Jahrhundert setzen, das wir nicht mit gleicher Befangenheit zu betrachten gewohnt sind.

Am schwersten aber drückt diese Befangenheit auf solche Briefe, in welchen ein Apostel ganz als Privatmann zu einem Privatmanne spricht, mit dem er über die Sache und über das, was sonst Gegenstand seiner schriftstellerischen Thätigkeit ist, sich so einig weiß, daß alles dies bei der Unterhaltung der längst abgemachte Hintergrund, die Voraussetzung ist. Ebenso, wie es die Voraussetzung auch für ein späteres Jahrhundert ist; und eben diese Gleichheit der Voraussetzung wirkt den Schein, als müssen solche Briefe selbst dem spätern Jahrhundert angehören. Gehen wir dagegen davon aus, und jedem wird jetzt die Berechtigung dazu einleuchten, daß in gewisser Weise nothwendig wegen dieses vorausgesetzten Glaubensgrundes eine Unterredung zwischen Paulus und

Timotheus der Redeweise des zweiten Jahrhunderts ähnlicher sehen muß, als der Redeweise seiner eignen Briefe, in welchen erst die Grundlagen dessen, worüber Paulus und Timotheus, und worüber das zweite Jahrhundert einig ist, gegeben werden sollen, so wird jener allgemeine Eindruck, der uns in den Pastoralbriefen auf jeden Schritt an Wunderlichkeiten Anstoß nehmen läßt, sofort verschwinden; so wird anderseits auch wieder die unnachahmliche Eigenthümlichkeit der Briefe und die Spur eines Geistes, den vielmehr das zweite Jahrhundert gänzlich entbehrt, uns als die aller unmöglichste Hypothese den nachapostolischen Ursprung dieser Briefe erscheinen lassen.

Wir behalten nun noch den zweiten und dritten Abschnitt der v. B.'schen Abhandlung zu untersuchen. Jener betrifft die Stellung der Weiber und der Wittwen, dieser die kirchlichen Einrichtungen beiläufig erörternd, prüft im übrigen die äußern Umstände, unter welchen die Briefe entstanden sein können, und unter welchen nicht.

Wir betrachten die kirchlichen Einrichtungen. Die Frauen, die Wittwen, die Presbyter.

Den Frauen, sagt der erste Brief an Timotheus, **2, 9—15**, komme Zurückgezogenheit und Gehorsam zu, sie sollen lernen, nicht den Mann beherrschen. Denn Eva wurde nach Adam geschaffen; nicht Adam, sondern Eva war es, die sich betrügen ließ und den Sündenfall veranlaßte. Das Weib wird aber selig werden durch Erfüllung ihres Berufes, durch Kindergebären, wenn sie in Glaube, Liebe, Heiligung bei reiner Sitte verharret.

Man wird nicht ahnen, daß sich hier mehr als ein „specieller auf eine spätere Zeit hinweisender Zug" verbirgt. Aber v. B. weist solche nach. Erstens das Verbot des öffentlichen Auftretens der Frauen. Dasselbe Verbot hat zwar Paulus **1** Cor. **11, 5** ff. **14, 34** ff. gegeben. „Sollte aber wohl der Apostel, wenn er wirklich Verfasser des ersten Briefes an den Timotheus ist, in diesem spätern Briefe nur die schon früher gegebenen Erinnerungen wiederholt haben, ohne irgend eine Andeutung einer ihn dazu aufs neue bestimmenden besondern Ver-

anlassung?" Eine Frage, deren Logik wir nicht zu verstehen bekennen. Obersatz scheint zu sein: Wenn jemand einer Gemeinde einmal aus besonderm Anlaß eine Lehre gegeben hat, so darf er dem Vorsteher einer ganz andern Gemeinde dieselbe Lehre nicht geben, es müßte denn eine neue besondre Veranlassung von ihm nahmhaft gemacht werden. Bei welcher Strafe? Bei Strafe, daß diese zweite Belehrung als ein Jahrhundert später erdichtet angesehen wird. Wie aber? warum soll sie ins zweite Jahrhundert besser passen? weil hier sich Analogieen finden? Aber an Analogie fehlt es ja auch dem ersten Jahrhundert nicht, und zwar sind, wenn wir recht sehn, die corinthischen Weiber, in kirchlicher, nicht in ketzerischer Versammlung auftretend, doch eine bessere Analogie als das emancipirte Frauengeschlecht in Marcions Ketzergemeinden. Warum aber, davon abgesehn, wird von dem falschen Paulus des zweiten Jahrhunderts die Angabe einer besondern Veranlassung nicht verlangt, während dem Paulus des ersten Jahrhunderts wegen dieses Mangels seine drei Pastoralbriefe abgesprochen werden?

Ein zweiter Zug, der auf spätere Zeit hinweist, ist die gebieterische Aufforderung zur Ehe; während nämlich **5, 14** der Briefsteller sagt: „ich will, daß die jüngern Weiber heirathen," so ist an unsrer Stelle **2, 15** vollends „auffallend, daß," wenn wir v. B.'n glauben wollen, „das Heil des Weibes vom Kinderzeugen abhängen soll." So dringende Aufforderung „harmonirt wenig mit den," wenn wir v. B.'n glauben sollen, „überwiegend abmahnenden Erinnerungen des Apostels im ersten Korintherbriefe (**7, 7** ff. **32** ff.)." Man darf auch nicht die Neandersche Entschuldigung gelten lassen, daß die Korinthischen Gegner die Ehe judaistisch überschätzten, die Irrlehrer der Pastoralbriefe sie als etwas Unheiliges verwarfen, denn der verschiedene Gegensatz entschuldigt eine der apostolischen Lehrweisheit unangemessene Einseitigkeit nicht. Auch wird ja nicht durch eine vorhandene Irrlehre, sondern allein durch die am weiblichen Geschlecht zu rügenden Fehler die Lehre des Timotheusbriefes gerechtfertigt. Aber warum reden wir so lange? wir wissen ja schon, wo es hingeht, ins zweite Jahrhundert.

Nehmen wir den dritten Zug, daß nämlich in dem Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη der Sündenfall der Eva allein zugeschoben wird, sogleich hinzu — so sind wir genügend vorbereitet, auf das Gebiet des zweiten Jahrhunderts überzutreten. Diesmal ist es „nur der Verfasser der pseudoclementinischen Homilien, bei dem uns im Ganzen dieselbe Ansicht vom weiblichen Geschlechte und von der Ehe begegnet.“

Nun in der That, das wäre beklagenswerth, wenn im zweiten Jahrhundert der falsche Clemens der einzige wäre, der über Ehe und weibliches Geschlecht sich die schönen Lehren des Timotheusbriefes angeeignet hätte. Sehen wir zu, worin die im Ganzen Dieselbigkeit seiner Ansichten besteht. Zunächst setzt er das Princip des Bösen in das Weib. Wir müssen staunen. Wenn dieser Mann aus dem ganzen zweiten Jahrhundert der dem Timotheusbriefe mit seinen Ansichten Nächststehende wäre, so müßte das zweite Jahrhundert ein wahrer Pfuhl von Irrthum und Tollheit sein. Glücklicherweise ist es nicht so. Das nachapostolische Zeitalter war zu excentrischer Vereinseitigung der nüchternen apostolischen Lehre zwar überall geneigt; aber nie ist die Kirche so weit gegangen, das Weib für das Princip des Bösen zu halten. Auch war das ja, so lange die Pastoralbriefe anerkannt waren, unmöglich; denn diese, in unsrer Stelle zeigend, was das diesem Irrthum zum Grunde liegende Wahre sei, konnten eben darum gegen solchen Irrthum am besten sicher stellen. Was ist nämlich das Wahre? Daß das Weib das schwächere, verführbarere ist, eine unleugbare Thatsache. Das Weib wird dadurch nicht herabgesetzt. Ihr bleibt der Vorzug ungeschmälert, daß sie auch wiederum die empfängliche Bewahrerin und stille Pflegerin des sittlichen Zustandes ist, den im Kampfe wider die eigne verderbte Natur die männliche That zu erringen weiß. Aber dieser Kampf liegt dem männlichen Geschlechte ob; auch der Fürst des Streites, der Sohn Gottes, ist bekanntlich nicht als Weib in die Geschichte getreten. Die Gebrechlichkeit dagegen des menschlichen Geschlechts liegt auf der weiblichen Seite überwiegend ausgebildet. Daher mit völliger Wahrheit das alte Testa-

ment, indem es die erste Sünde schildern wollte, das Weib als den Punct bezeichnete, auf welchem die Sünde in die Geschichte trat. Nicht Adam, sondern Eva ist betrogen worden. Die Schuld des Mannes ist darum nicht geringer, er hat ja auch von der Frucht gegessen. Und nicht nur dies, sondern in der Schuld des Weibes war er schon, ehe er sich thatsächlich betheiligte, mitverschuldet; denn wenn er die rechte Stellung zum Weibe behauptete, so mußte es gar nicht dazu kommen, daß das Weib sich verführen ließ. Aber der verführte Theil ist wirklich das Weib, vom Manne sagt die Genesis nicht, daß er betrogen wurde. Eben dies leugnet auch Paulus gänzlich: *Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη*. Sehr richtig sagt v. B., daß die gewöhnliche Aushülfe, zu dem *οὐκ ἠπατήθη* ein *πρῶτος* zu ergänzen, willkürlich sei; aber er hätte nur nicht als Aushülfe bezeichnen sollen, was vielmehr eine Entstellung wäre, durch welche man den Paulus mit der Genesis in Widerspruch bringen würde. Schon weniger richtig ist daher, was v. B. weiter sagt: der Verfasser unsres Briefes wolle das *ἀπατηθῆναι* des Adam für kein wirkliches *ἀπατηθῆναι* gehalten wissen. Der Verfasser erkennt gar kein *ἀπατηθῆναι* des Adam an, weder ein wirkliches, noch ein unwirkliches; und zwar aus dem einfachen Grunde, weil auch die Genesis nichts davon weiß. Ganz unrichtig ist eben darum der endliche Schluß, den v. B. sich zu ziehen gestattet: daß mit diesem *οὐκ ἠπατήθη* der Verfasser die erste Sünde von Adam völlig auf Eva zurückschiebt, und das Princip der Sünde eigentlich nur in das Weib setzt. Weit entfernt: die viel größere Sünde schiebt der Verfasser des Briefes, wie der Verfasser der Genesis, dem Manne zu: das Weib hat gefehlt, weil es sich irre machen ließ, der Mann hat verbrochen, ohne daß Irrthum und Verführung sein Verbrechen entschuldigen. Man denke über Inspiration wie man will, aber man nehme den beiden biblischen Schriftstellern die wir betrachten, den Ruhm nicht, daß sie das Eigenthümliche des Mannes und des Weibes in ihrem Verhältniß zur Sünde mit plastischer Wahrheit gedacht haben. Diese von keiner Theorie getrübte, keinem Philosophem accommodirte reine Auffassung des Wirklichen

ist es, worin die Unvergleichlichkeit und unüberschreitbare Wahrheit der heiligen Schriften liegt. So der Satz des Paulus: nicht herrschen, sondern gehorchen soll das Weib, denn nicht der Mann, sondern das Weib war von Anfang an das schwache und verführte. Der Mann war nicht der Betrogene, wird gesagt. Worin statt dessen seine Sünde bestand, wird nicht gesagt, weil es nicht hergehört. Was aber hat alles das mit den Träumen und Theorien des falschen Clemens gemein, der den Adam zum reinen Geiste, und das Weib zum Princip des Bösen macht.

Das Heil des Weibes soll ferner im Timotheusbriefe vom Kinderzeugen abhängig gemacht sein. Das ist nun ungefähr dasselbe mit jener Beschuldigung, daß des Timotheus Geistesgaben auf die Handauflegung des Paulus zurückgeführt werden. Schwer ist es nun, solche Beschuldigungen zurückzuweisen; denn daß wir einen Schriftsteller vor uns haben, der nicht mechanisch aufgefaßt werden darf, das läßt sich freilich dem, der so auffassen will, aus der einzelnen mechanisch aufgefaßten Stelle nicht füglich beweisen. Dieser Schwierigkeit müssen wir nur selbst noch eine neue hinzufügen. Es ist nämlich Gegenstand des Streites, ob der Zusatz ἐὰν μείνωσι (V. 15.) auf die Weiber, oder auf die Kinder, oder auf Mann und Weib, oder auf Weib und Kinder zu beziehen sei. Da nun das Weib schon mehre Verse hindurch dem Schriftsteller als concrete einzelne Persönlichkeit vorschwebt, und in Beziehung auf sie der Plural nicht motivirt ist, da vom Manne als Gatten zunächst nicht die Rede ist, so können wir unsres Theils die Bedingung „wenn sie in Glauben und Liebe bleiben," auf niemand anders, als auf die im Worte τεκνογονίας enthaltenen Kinder beziehen, am besten wohl mit Einschluß der Mutter. Denn die Worte, wohlbedacht, sehen uns wie Schilderung eines von edler Sitte (σωφροσύνη, sagesse) durchdrungenen Hausstandes aus, und namentlich der ἁγιασμός gewährt das Bild einer durch Empfangen und Geben unter Mehreren geförderten Heiligung. Beziehen wir nun aber die Worte auf die Kinder, so ist dies eine Vermehrung der Schwierigkeit; denn nicht nur vom Gebären, sondern vom Ge-

lingen der Erziehung zugleich, wird das Heil der Mutter abhängig gemacht.

. Die Schwierigkeit also ist, daß die Erfüllung, und zwar die treuste Erfüllung des wahren Berufes zur Bedingung der Seligkeit gemacht wird. Fürwahr, ein sehr unwürdiger Gedanke. Es ist noch ein Glück, daß gegen den Paulinischen Ursprung des Gedankens nicht eigentlich das ganze Dogma vom allein selig machenden Glauben herbeigezogen ist, sonst müßten wir uns hier erst auch darauf noch einlassen, wiefern von einer einseitigen Auffassung dieses Dogmas nie Jemand weiter als Paulus entfernt war, und wie vielmehr der Kampf gegen diese Auffassung das Thema aller seiner Briefe ist. Dies, wie gesagt, brauchen wir glücklicherweise hier nicht zu rechtfertigen. Nicht die Gläubigen, sondern die Kinderlosen sind es, in deren Interesse man gegen die Bedingung der Kindergebärung und Kindererziehung Bedenken erhebt. Und in dieser Beziehung, was werden wir antworten?

Wir werden an jeden Verständigen appelliren, weil jeder Verständige sich nur zu besinnen braucht, daß er denselben Gedanken in seinem Leben hundert mal für einmal gedacht, und nicht nur gedacht, sondern ausgesprochen und ausgeführt hat. Und nun die Schwierigkeit, hätte sie ihm niemals sich aufgedrängt? Wenn es Bestimmung des Weibes ist, dem Manne zu gehören, so zeigt es sich doch täglich, daß diese Bestimmung durch natürliche Umstände, durch Schuld der Verhältnisse, ja zum Theil auch durch höhere Rücksichten vereitelt werden kann. Auch durch höhere Rücksichten; man beachte dies besonders. Nicht nur kann nicht immer, es darf auch nicht immer der natürliche Beruf erfüllt werden. Und nichts desto weniger wird sich keiner scheuen, im Allgemeinen den Satz auszusprechen: daß das Weib die Seligkeit zu suchen hat einzig durch Erfüllung ihres Berufes, dem Manne Kinder zu geben und das Hauswesen in heiliger Sitte zu verwalten. Wird aber, wer dies sagte, vollends wenn er es im ausdrücklichen Gegensatze gegen ein Hineingreifen des Weibes in ihr nimmermehr geziemende Berufsarten gesagt hat, sich den Einwurf gefallen lassen, er mache von etwas oft Unmöglichem die

Seligkeit abhängig? wird er den dergleichen Einredenden nicht vielmehr des schreiendsten Mißverständnisses anklagen?

Daß also der Gedanke des Apostels würdig sei, wird zugegeben werden müssen. Aber man folgert aus dem siebenten Capitel des Korintherbriefes, daß sich Paulus zu einem seiner so würdigen Gedanken nicht erhoben habe. Hier wird es darauf ankommen, wie man das siebente Capitel des Briefes an die Korinther versteht. Wie nun wir die Meinung des Corintherbriefes verstehen zu müssen glauben, wurde an einem andern Orte auseinander gesetzt. Wir geben zu, daß Paulus eine subjective Vorliebe für das Ideal der Keuschheit nicht verberge, daß seine Sehnsucht nun einmal auf das jenseitige Leben gehe, wo man nicht freit und freien läßt. Es ist ihm ein Kampf, sich in die Wirklichkeit zu fügen; so ist es ihm auch ein Kampf, den Bedingungen des irdischen Lebens ihr Recht zu lassen. Aber daß er ihnen ihr Recht läßt, dessen rühmt er sich, daß der Ehe, dieser Bedingung des irdischen Daseins, ihr heiliges Recht gelassen werde, dafür kämpft er, daß die Korinthischen Schwärmer diesen Bedingungen im Geistes-Hochmuth Hohn sprechen, das tadelt er; daß, wer die Ehe nicht wolle, dem Materiellen, über das er hinaus zu sein meinte, vielmehr Eingang gestattet, daran mahnt er, daß Keuschheit an sich etwas Ideales, und daß es in der Noth der Zeiten auch eine Erleichterung sein könne, giebt er blos zu; sein eigentliches Thema dagegen ist, daß von dem Idealen weg auf das Bestehende geblickt werden müsse, daß die bestehende Ehe Pflichten mit sich bringe, denen sich zu entziehen pflichtwidrig sei; daß auch der Unverheirathete, sobald er nicht des besondern Charisma der Jungfräulichkeit sich bewußt ist, doch ja nicht wolle sich der Gefahr der außerehelichen Lüste aussetzen; daß die Ehe, so wenig sie in die idealen Theorien gewisser unpraktischer Schwärmer passe, ein heiliger Beruf sei; daß jeder Beruf, so sehr er in die irdischen Verhältnisse verwickle, ein Ruf von Gott sei. Daß das Erfüllen des ergriffenen, daß das Ergreifen des erkannten Berufes, Bedingung der Seligkeit, dagegen das Ueberspannen der eignen Kräfte zu Idealen eine Verlockung zur Sünde sei, das ist die Lehre,

um deren willen Paulus versichert ist, den Geist zu haben. Er empfiehlt deshalb als allgemeine Regel die Ehe; er behauptet die völlige Berechtigung der zweiten Ehe (V. 39.), er kommt nur, von seiner subjectiven Vorliebe gedrängt, am Schlusse noch einmal auf die Worte: daß allerdings beseligender, idealer der Zustand der Keuschheit sei. Dann schließt er ab: „hier meine Meinung, und ich denke doch auch den Geist Gottes zu haben" — Schlußworte die nach dem dargelegten Inhalte des Ganzen nicht dem letzten, die Ehelosigkeit preisenden Ausspruche, sondern im Gegentheil der durch das ganze Capitel gehenden Empfehlung der Ehe das Siegel apostolischer Zuversicht aufdrücken wollen.

Dies war die Auffassung, zu welcher wir uns durch den Zusammenhang, nicht nur den innern des siebenten Capitels, sondern auch durch den Zusammenhang des ganzen Korintherbriefes genöthigt glaubten. Könnten wir von ihr, als der feststehenden, ausgehen, so wäre mit einem Male der Widerspruch, der zwischen dem Korintherbriefe und dem an Timotheus gefunden wurde, zur aller entschiedensten und sich gegenseitig beglaubigenden Uebereinstimmung umgewandelt. In beiden Briefen wird die Ehe nicht entschuldigt, nicht erlaubt, nicht empfohlen, sondern, wenn auch nicht ausnahmslos, zur Pflicht gemacht. Nun aber sind wir nicht kühn genug, auf die Anerkennung einer von der üblichen Exegese so gänzlich abweichenden Erklärung so fest zu rechnen, daß wir nicht gern auch für diejenigen, welche bei der alten Auslegung bleiben, zur Vereinbarung der beiden in Widerspruch gesetzten Stellen einen Vorschlag in Bereitschaft haben möchten. Es sei also nicht, wie wir meinen, und wie der Timotheusbrief will, im Korintherbriefe die Ehe als Grundlage des irdischen Lebens geboten, sondern blos zur Vermeidung der Unzucht empfohlen; es enthalte selbst der Korintherbrief — aber freilich müßten wir unsre ganze Ansicht von der Stellung der Parteien zum Zwecke dieses Zugeständnisses aufgeben — vielmehr den Kampf wider solche, welche den Ehestand überschätzten — was thäte denn dies? wie hinderte denn dies, daß derselbe Paulus den entgegengesetzten Irrthum durch Hinweisung auf den

Segen des Ehestandes bekämpfen konnte. Es meint zwar v. B., man müsse erwarten, der Apostel würde dann über das Verhältniß seiner früheren Erklärung zu der späteren einen berichtigenden, möglichen Mißverständnissen vorbeugenden Wink gegeben haben. Wie ungeschichtlich! wie so wenig im Geiste einer pragmatischen Kritik ist diese Erwartung! Ein Exeget freilich von der alten steifen Inspirationstheorie, wenn er fand, daß im Timotheusbriefe der heilige Geist den Ehestand von einer andern Seite als im Korintherbriefe kennen lehrte, mußte sich fragen, warum der heilige Geist nicht die gegenseitige Beziehung zweier Stellen, die doch für dieselben Leser — die Christenheit nämlich — berechnet waren, mit einem Worte andeute. Paulus dagegen hat nicht das neue Testament geschrieben, hat nicht an Leser und Kritiker des neunzehnten Jahrhunderts gedacht, sondern er schrieb den Korinthern nach Bedürfniß, und dem Timotheus nach Gelegenheit. Wie lächerlich wäre es, den nach Ephesus Schreibenden zu denken, wie er, zu rechter Zeit sich besinnend, nach demjenigen Bande seiner sämmtlichen Werke greift, in welchem laut Inhaltsverzeichniß der erste Korintherbrief befindlich ist, um eine hier vorkommende Stelle in Beziehung zu nehmen, von der er denken konnte, daß sie Timotheus in seinem Exemplare sorgfältig angestrichen habe, um jede spätere von Paulus Seite ihm zukommende Erörterung des Ehecapitels damit zu vergleichen. Was hätten wir doch für ein Triumphgeschrei zu hören über das sichre Kriterium der Unächtheit, wenn hier im Timotheusbriefe ein Wink der Art zu finden wäre; und in der That, es wäre dies das erste und einzige Anzeichen, das zum Verdacht berechtigen möchte.

Aber freilich, mit oder ohne Wink — wenn wirklich es der Fall wäre, daß in jedem der Briefe Paulus durch seine Gegner sich in Einseitigkeit hätte treiben lassen, so wäre dies immer seiner apostolischen Lehrweisheit unangemessen. Zwar uns freie Kritiker, uns Männer der Voraussetzungslosigkeit könnte ja dies nicht bestimmen, den einen von beiden Briefen für unächt zu halten, denn wer hindert uns, den Paulus auch einmal unweise sein zu lassen; wer hindert uns zu sagen, daß es

dem Paulus eben auch einmal gehe, wie zuweilen dem guten Homerus. Indeß um die Vertheidiger der Briefe, die ja unmöglich freie Kritiker sind, aus der Contenance zu bringen, mag doch immer auch dieses Argument seine Stelle finden. — Nun aber leider, auch mit diesem Argumente geht es nicht vorwärts. Denn wo in aller Welt sind denn die Einseitigkeiten? Gesetzt selbst, daß die Erinnerungen des Korintherbriefes „überwiegend von der Ehe abmahnende" wären, so bleibt doch immer eine von aller sonstigen Auffassung des fraglichen Capitels unabhängige Thatsache dies: die Begehrlichen, die nicht ganz ihrer selbst Sichern, die Schwachen fordert Paulus mit aller Entschiedenheit zum Heirathen auf. Ist nun in unserm Briefe mehr gesagt? ist es nicht vielmehr gerade dies Motiv, was auch unser Brief stets wiederholt. Von Baur mag dies selbst bezeugen. „Es scheinen," so sagt er, „es scheinen nicht Irrlehren (wie Neander will) die Veranlassung zu dieser Empfehlung des ehelichen Lebens gegeben zu haben, sondern der Verfasser motivirt sie vielmehr durch die Fehler, die er am weiblichen Geschlechte rügt. Er scheint das eheliche Leben als das Mittel zu betrachten, um den so leicht von dem rechten Wege abschweifenden jugendlichen Sinn in den Schranken der Zucht und Ordnung zu halten." Nun wahrlich, genau das, was das siebente Capitel des Korintherbriefes, man mag sein Thema nehmen wie man will, ebenfalls thut. Wenn daher der Kritiker fortfährt: „Sehen wir uns nun nach einem historischen Anknüpfungspunct für diese den Verfasser leitende Ansicht um," so erwartet man nichts andres, als daß im Corintherbriefe dieser Anknüpfungspunct gefunden werden soll; und ganz erstaunt muß man davongehn, wenn man den wirklich unbegreiflichen Nachsatz hört: „so weist uns das Einzige, was sich uns hier darbietet, in die Zeit, an welche wir hier immer wieder erinnert werden" — durch v. B. nämlich, in die Zeit der pseudoclementinischen Homilien.

Nun, wie gesagt, erstaunt gehen wir davon. Wir kommen zu den Wittwen.

Daß in Bezug auf die Wittwen 1 Tim. 5, 9 von einem *καταλέγεσθαι* gesprochen wird, fand schon Schlei-

ermacher unapostolisch. Diese eine Schwierigkeit jedoch genügte v. B.'n nicht, er brachte noch eine zweite zu Stande, und zwar folgende.

Was sind die ὄντως χῆραι V. 3, 5, 16? Schleiermacher versteht V. 3 im Gegensatz der σπαταλῶσαι (V. 7) die recht gesinnten, V. 16 im Gegensatze der noch Verwandte habenden, die ganz vereinsamten. Spätere verstanden auch V. 3 die ganz vereinsamten. Dies nun, meint v. B., sei nicht möglich. „Denn wie kann hier von völlig verlassenen und hülfsbedürftigen Wittwen die Rede sein, wenn doch zugleich von τέκνα ἢ ἔκγονα die Rede ist, von welchen vorausgesetzt wird, daß sie, wenn sie nur wollen, im Stande sind, ἀμοιβὰς ἀποδιδόναι τοῖς προγόνοις." Aber was ist denn das für ein Einwurf? Eben weil die τέκνα ἢ ἔκγονα habende Wittwe V. 4 der ὄντως χήρα V. 3 entgegengesetzt wird, so ist es gar kein Zweifel, daß die ὄντως χήρα auch im 3ten V. die ganz verlassene ist. Die Erklärung also ist unangreifbar, nur ist zu bemerken, daß durch den Gegensatz σπαταλῶσα V. 6 noch ein zweites Merkmal in den Begriff der ächten Wittwe kommt, nämlich, wie es V. 5 angiebt, das Gottvertraun und Gebet, kurz, die innere Würdigkeit. Diese Erklärung also ist keine Aushülfe, sondern nothwendiges Ergebniß. Wäre es bloße Aushülfe, so könnte v. B. noch eine andre Aushülfe vorschlagen, und wir müßten seiner Schlußreihe folgen, um seine Aushülfe mit der unsern zu vergleichen. Da aber die Bedeutung feststeht, so ist es eigentlich nur die Neugier und die Freude an unsres Kritikers Scharfsinn, die uns den Schritten folgen läßt, mit denen er, nachdem die Schwierigkeit aufgestellt ist, uns zur Aushülfe in sein von allen Schwierigkeiten freies, zweites Jahrhundert hinüberführt. Der Schritte sind wenige: Paulus spreche, so heißt es, auch von jüngeren Wittwen, diesen befiehlt er zu heirathen; da nun unter den Bedingungen der ächten Wittwenschaft auch die sich findet, daß die Wittwe eines Mannes Weib sein soll, dies aber gar nichts andres heißen kann, als daß sie nie in zweite Ehe getreten sein darf, und da unmöglich Paulus die „jüngern" auffordern kann, das zu thun, was sie zum ächten Wittwen-

thum unfähig machen würde, da also diese Aufforderung nicht auf zweite Ehe gehen kann, so sind die „jüngern Wittwen" vielmehr unverheirathete Jungfrauen, χῆραι ist Standesbezeichnung, wie sie sich nur erst im zweiten Jahrhundert, bei Ignatius und Tertullian für geweihte Jungfrauen findet.

Was ist hierauf zu erwiedern? Wir sahen, die nothwendige Erklärung der ächten Wittwe ist, daß sie die wahrhaft bedürftige und wahrhaft würdige sei. V. 9 fügt noch die Bedingung der sechzig Jahre hinzu, und und daß sie Eines Mannes Weib gewesen sei, V. 10 die Bedingung mannichfacher Bewährung. V. 11 alsdann setzt den so geschilderten alten, bewährten und bedürftigen Wittwen die jüngern entgegen — natürlich, wenn wir irgend für Pflicht halten, dem Gedankengange des zu Interpretirenden zu folgen, als die nicht Bewährten, als die nicht das erforderliche Alter Habenden. Und doch sollen wir, während alles so klar, so einfach, so nothwendig ist, daß weder rechts noch links abzuweichen möglich, doch sollen wir unter den jüngern Wittwen Jungfraun verstehn, blos weil durchaus dem ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή ein ganz unnatürlicher Sinn erst untergeschoben wird, der dann freilich das Gebot der Heirath für Wittwen als Härte erscheinen läßt. Könnten wir die Möglichkeit zugeben, daß „Eines Mannes Weib" ein Verbot der zweiten Ehe enthalten sollte — wir geben die Möglichkeit nicht zu, weil nach allen Sprachgesetzen es vielmehr eine Injurie gegen die Wiederverheirathete sein würde, sie zweier Männer Weib zu nennen — die Möglichkeit zugegeben, so wäre doch nicht daraus auf jene so ganz unerwartete Bedeutung der „jüngern Wittwen" zu schließen. Sondern der einzig bündige Schluß würde hier stets nur der umgekehrte sein: die jüngern Wittwen sollen heirathen, also kann, da Paulus nicht ihnen die Aussicht auf einstige Verpflegung zu verschließen die Absicht haben wird, die zweite Ehe nicht vom Wittwenstande ausschließen, also fällt, ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή in diesem Sinne zu nehmen, auch die letzte Möglichkeit. Statt dessen aber wird das an sich Unberechtigtste durch die unberechtigtesten Voraussetzungen gestützt, um

ein Institut nachzuweisen, das wir nicht anders als ins zweite Jahrhundert versetzen dürfen. Und bei alle dem können wir ja auch dies nicht einmal zugeben; denn den Fall als denkbar gesetzt, daß die νεώτεραι χῆραι Jungfraun wären, so wäre dann doch noch die Frage, warum ein Jahrhundert dazu gehört haben soll, daß Jungfraun, die sich von der natürlichen Bestimmung ihres Geschlechts emancipiren wollten, in Ephesus schon zu des Apostels Zeit auf den Gedanken kamen: wir sind χῆραι, wir wollen zur Gemeinde die Stellung einnehmen, die sie den Wittwen anweist: wir wollen Kranke pflegen, Waisen erziehn und was sonst dahin gehört. Dies wäre völlig denkbar, wir würden, wenn daran zu denken der Timotheusbrief eine geringe Veranlassung gäbe, nicht im mindesten davor erschrecken; aber wie gesagt, die richtige Erklärung macht eine solche Beziehung rein unmöglich.

Was bleibt nun in der ganzen, von den Wittwen handelnden Stelle für Schwierigkeit? Das καταλεγέσθω. Wir gestehen, hier der Kritik nicht folgen zu können. Es sollte der Verlauf eines Jahrhunderts dazu gehören, damit christliche Gemeinden auf den Gedanken kamen, über ihre zu verpflegenden Wittwen Kataloge zu führen — ein Jahrhundert sollte nöthig sein, damit sie sich besannen, daß es wohl besser sei, nicht aufs Gerathewohl zu geben, sondern die Almosen Suchenden erst darauf anzusehn, nach Bedürfniß auszutheilen, und das Verhältniß von Einnahme und Ausgabe zu berücksichtigen. Aber ich weiß nicht, ob man die ersten Christen sich als eine Rotte von Wilden denkt, die weder schreiben noch rechnen können, oder als eine Schaar von Geißelbrüdern oder Tanzwüthigen, die zu solcher complicirten Verstandesthätigkeit keine Geisteskräfte übrig hatten, oder als eine Schule speculativer Philosophen, die weder schreiben noch rechnen *wollten*, um nicht in der Weise der Vorstellung denken zu müssen. Die Einrichtung des καταλέγεσθαι der Wittwen schon in der apostolischen Zeit zu denken soll die größte Unglaublichkeit enthalten. Aber was in aller Welt war die apostolische Kirche, als eine Einrichtung zu Verpflegung der Wittwen und Waisen, zu praktischem Gottesdienst, zu Verwirklichung des in die

Welt gekommenen Gottesreiches in leiblichem und geistigem Geben und Empfangen. Aber wie eine theologische Facultät sieht man die Gemeinde der Heiligen an, wie eine Gesellschaft, deren Geschäft es war, den speculativen Gehalt des christlichen Princips durch seine nothwendigen Entwickelungsstufen zu treiben. O freilich, genug gab es deren, die den Ruf zur Taufe so verstanden hatten, Bauchredner in Kleinasien, Zungenredner in Korinth, und die Schwätzer, die völlig übereinstimmend mit sämmtlichen Paulinischen Briefen Jacobus von der *πίστις* zur *ἀγάπη* ruft. Daß aber die Verständigen in der Kirche nicht einmal so viel Oberhand gehabt hätten, daß sie zu Ephesus nicht einmal ein Verzeichniß der hülfsbedürftigen Wittwen zu Stande gebracht haben sollten — man mag eine noch so armselige Meinung vom Urchristenthume haben, das zu glauben darf sich keine Kritik gestatten. Aber natürlich, weil wir aus dem apostolischen Zeitalter keine Wittwen und Waisen, sondern blos Schriften übrig haben, Schriften in denen, was als erschienenes Gottesreich praktisch die Damaligen bewegte, in Form des Gedankens und der Rede niedergelegt war, darum haben wir uns gewöhnt, als das eigentliche Wollen jener Leute die Verbreitung einer Hand voll Dogmen und Weltanschauungen anzusehen. Nebenher gedachten sie auch wohl der Wittwen, und ließen die sammelnde Büchse umgehn, aber zu einem *καταλέγειν* stand die Kirche auf einer noch zu anfänglichen Entwickelungsstufe. Aber was will man denn? Ist ein schriftliches Verzeichniß zu viel, so zwingt das *καταλεγέσθω* nicht einmal, ein solches zu denken. Nichts weiter sagt der Timotheusbrief als dies: es melden sich um Unterstützung viele, die weder würdig noch bedürftig sind. Als wahre Wittwen, als solche, an denen die Kirche das göttliche Gebot, Wittwen und Waisen zu ehren (V. 3.), üben mag, sollen nur diejenigen ausgeschieden werden, die den Beruf des Weibes bereits in ihrem Leben erfüllt haben, und nun, weil sie weder, noch andre Näherstehende ihnen helfen können, an die allgemeine Wohlthätigkeit gewiesen sind. So einfach ist der Gedanke einer Stelle, um deren willen man ins zweite Jahrhundert hinabgestiegen ist, Schätze der Gelehrsam-

keit zusammenraffend, nicht um zu erklären, sondern um zu entstellen.

Von den Weibern und Wittwen gehn wir zu den Presbytern. Fast sind wir schon sicher, daß es sich mit den Alten nicht anders, als mit den Wittwen verhalten wird.

Die Briefe an die Korinther, Römer, Galater, so meint v. B. nicht mit Unrecht, geben uns eine sehr anschauliche Vorstellung von den innern Verhältnissen der damaligen Gemeinden. Wo nun, so fragt v. B., giebt in diesen Briefen der Apostel irgend eine die Bischöfe, die Presbyter, die Diacone betreffende Erinnerung, wo setzt er eine durch solche Aemter schon bestimmter organisirte gesellschaftliche Verfassung voraus? Nirgends das letztere, dies ist unleugbar. Aber auch das erstere mochte v. B. anfangs ganz verneinen, gesteht aber alsbald zu, man möge immerhin mit Neander unter den *κυβερνήσεις* **1** Cor. **12**, **28** die Gabe der Kirchenregierung, unter den *ἀντιλήψεις* die Gabe der mannichfaltigen Dienstleistungen, welche für die Verwaltung der Gemeinde-Angelegenheiten erfordert wurden, wie Almosenpflege, Krankenpflege, verstehen, es möge immerhin Römer **12**, **6** in der Reihe der verschiedenen Charismata auch eine *διακονία*, *διδασκαλία*, und sogar ein *προϊστάμενος* aufgeführt sein. Dies alles gesteht er zu, sehr mit Recht, so daß wir uns nur verwundern können, daß man wie ein großmüthiges Zugeständniß klingen läßt, was doch Anerkenntniß augenscheinlichster Thatsachen ist. Richtig allerdings ist auch der Zusatz, den v. B. macht, wie nämlich hier alles noch fließend ist, und wie wenig bei diesen Charismata schon an die Bedeutung der später ihm entsprechenden Kirchenämter gedacht werden könnne. Ob aber in den Pastoralbriefen nicht ebenfalls alles noch fließend ist, werden wir alsbald sehen. Vorher aber noch eine andre Frage.

Welches war, nachdem jener Fluß zum Stehen gekommen, die Bedeutung der Kirchenämter nach v. B.'s Meinung? Er bekennt sich zu der gewöhnlichen Ansicht, daß Presbyter und Bischof in der ältern Kirche dieselbe Person sei, will aber verschiedene Seiten des Vorsteheramtes durch die beiden Namen bezeichnet wissen. Er er-

reicht dies auf folgendem Wege. Er tritt der Meinung entgegen, als habe im Anfang eine und dieselbe Gemeinde mehre Vorsteher gehabt. Die Verfassung sei vielmehr monarchisch gewesen, jede Stadt, oder jede Gemeinde wenigstens hatte einen einzigen Vorsteher, Bischof genannt im Verhältniß zu ihr, während die Bischöfe wo sie zusammentraten, Presbyter hießen. Mit Recht mache Kist*) auf die vielen an Einem Orte bestehenden Hausgemeinden aufmerksam, wie sie Röm. **16**, **4**. **5**. **14**. **15**. **1** Cor. **16**, **19**. Col. **4**, **15**. Philem. **2**, auch AG. **18**, **2**. **18**. **19**. erscheinen; und Kist irrt nur darin, daß er das in den Ignazischen Briefen hervortretende Streben, solche Gemeinden zu einer zu verbinden, nicht auf das Streben nach dogmatischer Einigkeit gründen will. Zum Beweise aber für jene angegebene Einrichtung beruft sich v. B. neben den Kist'schen Stellen auch auf Tit. **1**, **5**, wo *πρεσβυτέρους κατὰ πόλιν* bedeute: für jede Stadt einen Presbyter, ebenso auf AG. **14**, **23**, und ferner allgemein auf den durchgängigen Wechsel der Namen Bischof und Presbyter, der sich immer so erklären lasse, daß wo das collegialische Verhältniß in Anschlag kommt, der letztere Name gebraucht wird. Gegen Rothe gab indeß in der Abhandlung vom Ursprunge des Episcopats (S. **85**) v. B. zu, daß die von ihm beigebrachten Stellen einen directen Beweis nicht enthalten. „Doch sei dadurch die Sache selbst nicht zurückgewiesen. Man müsse sich in der That eine sehr hohe Vorstellung von dem ersten Anfange einer christlichen Gemeinde machen, um glauben zu können, ihre Stiftung habe damit begonnen, daß vor allem ein aus mehrern einander gleichstehenden Mitgliedern bestehendes geordnetes Presbyter-Colleg eingesetzt wurde. Wurde in der Regel der Grund zu einer christlichen Gemeinde durch eine oder einige wenige Familien gelegt, die sich für das Christenthum gewinnen ließen, so gab es sich von selbst, daß das Haupt derjenigen Familie, die zuerst den entscheidenden Schritt gethan hatte, ein überwiegendes Ansehn erhielt, welchem die übrigen sich unterordneten. Familie schloß sich an Familie an, und die

*) In Illgen's Zeitschrift II. 2. S. 47 ff.

Häupter der Familien wurden die Vorsteher der sich bildenden Gemeinde."

Vortrefflich. Und keiner könnte besser, als es v. B. hier thut, beweisen, wie natürlich, wie ursprünglich, wie nothwendig von Anfang an eine solche Sachlage war. Und wenn er nun gleich hinterdrein selbst angiebt, daß dies das Bild ist, was sich in den Pastoralbriefen zeigt? Dann werden wir nur das eine unbegreiflich finden, daß er nicht von ganzem Herzen seinen frühern Irrthum eingesteht, in den dort geschilderten Einrichtungen Anzeichen des zweiten Jahrhunderts erblickt zu haben. Dies thut er nicht, denn er formulirt sein Heranziehn der Pastoralbriefe so. „Daher, fährt er fort, waren die πρεσβύτεροι, wie ja selbst noch in den Pastoralbriefen der eine Gesichtspunct immer wieder in den andern übergeht, sowohl die Vorsteher der Gemeinden, als die dem Alter nach Aeltesten." Selbst noch in den Pastoralbriefen! Warum denn selbst noch? Man brauchte ja nur nicht erst aus den Presbytern der Pastoralbriefe ein Anzeichen des zweiten Jahrhunderts zu machen, um sich dies Sebst noch zu sparen. Soll denn wirklich noch am Ende von Polycarps Leben, nach 150, wohin v. B. die Pastoralbriefe setzt, ein solches Fließen statt gefunden haben, soll damals noch in Bezug auf die Presbyter der Gesichtspunct des Alters und des Amtes so in einander übergegangen sein? So fließende Verhältnisse hatte das zweite Jahrhundert nicht; eben deshalb flüchteten wir ja, so lange wir in den Pastoralbriefen das Fließende nicht wahrnahmen, uns mit ihnen in das ihrer allein würdige zweite Jahrhundert. Sie sind dieses Jahrhunderts unwürdig, findet sich nun. Eine Schwierigkeit. Aber eine Schwierigkeit, die leicht von einer Kritik gehoben werden kann, welche Macht hat, von Jahrhundert zu Jahrhundert zu springen. Augenblicklich könnte die Schwierigkeit gehoben sein, wenn wir die Pastoralbriefe ins erste Jahrhundert versetzten. Wagen wir die Hypothese. Die Pastoralbriefe sind ein Product des Paulus, er verräth in ihnen deutlich die Anschauung seiner Zeit, und wie sehr er unfähig war, das was das zweite Jahrhundert erreichte, voraus zu sehn, voraus zu ahnen.

Nun gestehn wir allerdings, daß ganz in jene Ansicht von der monarchischen und zerstückelten Einrichtung der ersten Gemeinden sich die Pastoralbriefe noch nicht fügen wollen. Denn bloße Hausgemeinden, bloße Familienbischöfe haben sie freilich nicht. Wenn also der gänzliche Widerspruch der Briefe wider die entwickelteren Einrichtungen des zweiten Jahrhunderts uns rückwärts zu gehen nöthigte, und wenn wir, da die Briefe nicht in der Luft schweben können, uns im apostolischen Zeitalter mit ihnen nothgedrungen nieder lassen mußten, so könnte doch nicht verkannt werden, daß ein theilweiser Widerspruch auch hier uns Bedenken machen müßte. Glücklicherweise aber überhebt die von Baur gegen Rothe gegebene Darstellung uns auch dieser Schwierigkeit. Man muß nur keine ausdrückliche Zurücknahme des früher zu schroff Hingestellten erwarten; eine stillschweigende genügt. „Wurde," heißt es, „in der Regel der Grund zu einer christlichen Gemeinde durch eine — oder einige Familien gelegt." Dies das Zugeständniß: Eine Gemeinde, und „die Häupter der Familien wurden die Vorsteher der sich bildenden Gemeinde." In der Bildung selbst also schon die Mehrheit und Collegialität der Vorsteher, „welche, wenn auch jeder derselben seinen eigenen näheren Kreis hatte, doch sich in ihrem Verhältniß zu einander nur als ein eng verbundenes Ganzes betrachten konnten."

Und dies wird fortwährend, wir können es nicht dankbar genug anerkennen, als das Ursprüngliche, das mit der ersten Entstehung nothwendig Gegebene aufgewiesen. Wie könnte die Ursprünglichkeit der solche Verhältnisse schildernden Briefe, sammt allen sonst aus den canonischen Schriften in diesem Belang herbeigezogenen und anfangs deshalb verdächtigten Stellen gründlicher bewiesen werden. Entsteht uns ja noch eine Bedenklichkeit, so ist es, weil wir fürchten müßten, nicht daß uns zu wenig, sondern daß uns zu viel zugestanden würde. War nämlich das Geschilderte gar zu ursprünglich, gar zu nothwendig durch die bloße Entstehung schon gegeben, so ist jenes *καταστῆσαι*, was im Titusbriefe, sowie AG. **14, 23** erst als Aufgabe der Apostel und ihrer Schüler betrachtet wird, vor lauter Ursprünglichkeit gar nicht ein=

mal mehr nöthig. Indeß dürfen wir so weit auch nicht gehen. Wollten wir feststellen: die ersten gläubigen Familienhäupter waren ipso jure Gemeindevorsteher, so würde schon, daß die Verhältnisse ja fließend sein sollen, dagegen sprechen. Ein solches Bild geben uns auch die Briefe nicht, die mit Recht v. B. „zur anschaulichsten Vorstellung von den innern Verhältnissen der damaligen Christengemeinden" empfahl, der Römerbrief, die Corintherbriefe, und der an die Galater. Nicht jeder, der die Gabe der *πίστις* hatte, so daß er unter den ersten das Christenthum annahm, hatte die Gabe der *κυβέρνησις*, nicht jeder mochte, nicht jeder konnte sich in dieser Art geltend machen. Woher kommt es denn eben, daß der Apostel die Korinther nie an ihre Alten, an den Stephanas, an Aquilas, an Gajus verweisen kann. Es mochten dies wohl keine Leute sein, die Autorität zu erlangen wußten; die Leitung kam in andre Hände, glücklich noch, daß Apollos Ansehn gewann, auch er später hinzugekommen. Aber die Eindringlinge, die falschen Petriner waren es hauptsächlich, die sich an die Spitze stellten; freilich sie konnte Paulus weder als Aufseher, noch als Aelteste, noch als Helfer gelten lassen; und es ist nicht zu verwundern, daß eine solche Gemeinde in seinem Briefe überhaupt ohne alle organische Gliederung erscheint. Indeß, wir brauchen dies gar nicht einmal aus der Eigenthümlichkeit der Korinther zu erklären. Nirgends, können wir sagen, fand so ganz von selbst die Organisirung statt, wie v. B. in allzu großer Freigebigkeit zugestanden hat. In menschlichen Dingen ist es doch immer erst Beschluß und Anordnung, was das durch die Sache Geforderte zu Anerkennung und Bewußtsein bringt. Ueberdies, wenn wir später die Verhältnisse der Kirche zu den Synagogen beachten werden, so wird schon daraus erhellen, daß nicht so ganz von selbst die Forderung der Organisation sich realisiren konnte.

Paulus inzwischen, wenn er in einer Stadt den ersten Samen des Christenthums streute — noch dazu so häufig durch fremde Gewalt, bevor er selbst das Werk zum Abschluß gebracht zu haben meinte, zur Entfernung genöthigt, konnte wohl in den seltensten Fällen jene Glie-

derung der Elemente zu Stande bringen, die ihm überall, ganz ohne alle hierarchischen Absichten, durch die Natur jeder gemeinsame Zwecke verfolgenden Gesammtheit gefordert zu sein scheinen mußte. Es gehörte dies erst, wenn man so sagen will, einer zweiten Ueberarbeitung an. Daß aber diese, wo es irgend thunlich war, so früh als irgend möglich vorgenommen wurde, dies ist das wenigste, was wir voraussetzen müssen, wenn irgend v. B. Recht haben soll mit der Ansicht, daß die Autorität der zuerst getauften Familienhäupter eine sich von selbst gebende war. Wir würden es für ein Bedenken gegen die Aechtheit der Apostelgeschichte halten, wenn davon sich gar nichts vorfände. Wir werden dagegen es für ein Merkmal ihres richtigen Blickes in die ältesten Verhältnisse erklären, daß sie nicht zu erzählen versäumt, wie schon auf der ersten Reise Paulus und Barnabas den Kirchen Presbyter wählen oder wählen lassen. (AG. **14**, **23**.). Nicht sogleich, wie gesagt. Sie hatten aus Lystra flüchten müssen, und gingen nach Derbe. Aber die Flucht dauerte nicht lange; sie fühlten, gerade solche aufgeregte Verhältnisse legten ihnen die Pflicht auf, den gegründeten Kirchen einige Gewähr des Bestandes zu geben. Worin bestand denn nun ihr Geschäft, weshalb sie der Gefahr Trotz bietend nach Lystra, Ikonium, Antiochia zurückkehrten? Im *ἐπιστηρίζειν ψυχὰς*, im *παρακαλεῖν ἐμμένειν τῇ πίστει*? Gewiß, so sagt es V. **22**. Aber je nöthiger sie dies befanden — da sie nun doch nicht immer bleiben konnten, da sie nun doch die jungen Gemeinden dem sich selbst Bestärken und Ermahnen überlassen mußten; mußte nicht ihr Blick auf diejenigen fallen, die für die Gemeinde das werden konnten, was sie in der Entfernung zu leisten nicht vermochten? In jener ersten Gefahr konnten nicht alle sich auf gleiche Weise bewährt haben; wäre es nicht gedankenlos gewesen, in der Auszeichnung und Ueberordnung jener Bewährten nicht die Garantie der bedrohten Kirchen zu suchen; nicht diese heraus zu heben, damit sie bei allen Vorkommenheiten sich mit den Aposteln in Verbindung setzten? nicht zu versuchen, durch die Stimme der Gemeinde selbst diesen Bewährten eine anerkannte Stellung zu sichern.

Χειροτονησάντες αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ᾽ ἐκκλησίαν. Wir würden es vermissen, wenn es nicht da stände. Da es aber dasteht, so werden wir uns vor zweierlei hüten. Erstens werden wir keinen Grund sehen, mit v. B. die einfachen Worte so zu verstehn, als sei auf jede der drei Gemeinden nur ein Presbyter gekommen. Zweitens werden wir uns hüten, in den einfachen Worten die Spur des zweiten Jahrhunderts zu wittern. Warum denn auch? weil die von Baur als ächt anerkannten Paulinischen Briefe dergleichen Einrichtungen noch nicht verrathen? Als stimmten sie nicht darin auf die genauste Weise mit der Apostelgeschichte. Oder wo berichtet diese, daß Paulus in Korinth Presbyter zu bestellen die Gelegenheit gefunden, ehe er seine Briefe an die Korinther schrieb? Aus diesem Stillschweigen würde zwar nicht die Unmöglichkeit folgen, wenn anderswo der Beweis vorläge; aber so viel folgt daraus, daß wenn nun auch in den Briefen keine Presbyter vorkommen, sie der Apostelgeschichte in keinem Falle deshalb widersprechen, weil diese in Lystra und Ikonium von einer Presbyterwahl berichten.

Wenn seit jenen Presbyterwahlen, mit welchen die erste Missionsreise schloß, Paulus nie wieder zu solcher organisirenden Thätigkeit gelangt wäre, so würde uns das nicht wundern. Denn je mehr von nun an seine Missionsthätigkeit ins Große geht, desto weniger könnten wir Durchbildung und Feststellung der Verhältnisse von ihm verlangen. Bei der ersten Reise war er eigentlich von der nächsten Umgebung seines Geburtslandes noch gar nicht so weit weg gekommen. Jetzt aber ging es, so zu sagen, auf Abenteuer. Je mehr die nicht ganz ausgeglichenen Mißverständnisse zwischen ihm und den Palästinensern, die Verbitterung, die ihm auch den Barnabas noch von der Seite riß, ihm ein Gefühl der Losgerissenheit und der Vereinsamung geben mochten, zugleich aber das Gefühl, es gelte jetzt, den großen Gedanken, den der Auferstandene in seine Seele gezeichnet hatte, mit raschen Zügen in die ganze Welt einzuschreiben: desto ferner lag ihm jetzt ein eigentliches Verweilen und Anbauen. Aufzurütteln und wach zu rufen war sein Entschluß, um

aus der Heidenwelt sich Zeugnisse für seine Sache zu sammeln, um durch die schrankenlose Großartigkeit seiner Siege die Palästinenser gewaltsam aus ihren Bedenklichkeiten zu reißen. Derbe und Lystra berührt er nur noch einmal, damit Lystra zum Ersatz der Zurückgetretenen ihm als neuen Begleiter den Timotheus stelle, Juden nach der Mutterseite, Heiden nach der Vaterseite, Christen und Evangelisten durch die Weihe eines der ersten Paulinischen Presbyterien (**1** Tim. **4**, **14**.). Daß er ihn beschneiden lassen muß, diese neue Concession an das Judenthum muß ihn um so ungeduldiger machen, das Christenthum endlich als ein vom Gesetze freies darzustellen, seine große Apellation an das allgemeine menschliche Bewußtsein unter die Heidenwelt zu rufen. In Phrygien und Galatien wehrt ihm der Geist sich anzubauen; was Wunder, daß wir im Briefe an die Galater nachher keine Presbyterien merken. In Mysien will er den Zug nach Westen hemmen, der Geist Jesu läßt es nicht zu. Zu Troas ruft ihn im Traume der Macedonier; Lucas der Macedonier ist es, der beim Erwachen an seiner Seite steht; was nun geschah, hat dieser erzählt: „Als Paulus das Gesicht gehabt hatte, trafen wir sofort Anstalt, nach Macedonien auszuziehn, denn wir schlossen, daß uns der Herr habe rufen wollen, ihnen das Evangelium zu bringen.“

In Philippi ist es, als hätte er Athem geschöpft; es ist die erste Stadt auf jener Seite von Macedonien (*πρώτη τῆς μερίδος τῆς Μακεδονίας πόλις*), auf welcher der Apostel die neue Welt betrat. Es ist eine Kolonie, auch Paulus fühlt sich hier heimathlich und geneigt sich anzubauen. Philippi ist seine liebste Gemeinde, seine Freude und seine Krone (Phil. **4**, **1**); der heiterste, der von Mißstimmung freiste unter allen Paulinischen Briefen ist an sie gerichtet. Hier mag auf kurze Zeit der Trieb zu gestalten und zu organisiren die Wanderlust gehemmt haben. Als er von Rom aus an sie schrieb, redete er die Gemeinde mit Bischöfen und Diakonen an. Damals zwar hatten auch andre Kirchen schon ihre Einrichtungen erhalten; aber nirgends scheinen sie so wie dort ganz aus dem Geiste des Paulus zu sein, denn nur

in diesem Briefe hebt er sie wie bekannte und lieb gewordene Verhältnisse gleich in der Aufschrift heraus.

Von da ging es nun durch Thessalien nach Griechenland. Mit wie großartigem Blicke nun auch Paulus die ganz eigenthümlichen neuen Verhältnisse, die ihm hier begegneten, zu erfassen und sich dienstbar zu machen wußte — daß es neue Verhältnisse sind, daß sie erst gekannt, durchlebt, durchdrungen sein wollen, daß der Boden erst ausgemessen werden mußte, auf den man neue Tempel für den unbekannten Gott bauen wollte, das ist klar. Wir werden uns nicht wundern, daß die Briefe an die Korinthische Kirche uns das Bild der von allen am wenigsten organisirten Gemeinde geben. Nun aber war die Appellation ans Heidenthum, an das **testimonium animae naturaliter Christianae** auf die kühnste Weise eingelegt, Paulus konnte jetzt noch nicht voraussehen, daß man ihn nöthigen würde, noch einmal, und nicht nach Athen und an die heidnische Bildung, sondern nach Rom und an die heidnische Macht zu appelliren: so ging er vorläufig nach Kleinasien, nach Jerusalem, und wieder nach Kleinasien zurück.

In Galatien und Phrygien hat er nun die Jünger befestigt (AG. **18**, **23**.), in Ephesus sich zwei Jahre aufgehalten. Wer nun sich nicht darauf gesetzt hat, zu aller und jeder Gestaltung innerhalb der urchristlichen Gemeinden ein Jahrhundert zu postuliren, der wird zwei Jahre für völlig ausreichend halten können, damit etwa folgende, immer noch, wie man sehen wird, sehr fließende Verhältnisse zu Stande kamen.

In der Ephesinischen Gemeinde waren, wie nach sehr vielen Analogien zu vermuthen steht, zwei Geschlechter und zwei Altersstufen; im Ganzen vier Classen. Die Jugend nun hat das Alter zu ehren, erforderlichen Falls zu verpflegen, das Alter hat seinen Anspruch auf diese Vorzüge durch solche Thätigkeit zu beweisen, zu welcher Erfahrung befähigt, an welcher Schwäche nicht hindert, Lehre, Berathung, Leitung, Aufsicht. Mehr natürlich gilt dies für die Männer, als für die Weiber; diese finden, so lange sie nicht vereinsamte sind, auf jeder Altersstufe Arbeit und Unterhalt zugleich in dem Hausstande

dem sie angehören. Unter ihnen sind also zu öffentlicher Thätigkeit und Verpflegung nur die ὄντως χῆραι qualificirt; diese sind auszusuchen und zu verzeichnen. Bei einem Alten dagegen ist nicht zu fragen, ob er Wittwer ist; im Gegentheil, wer seinem Hause gut vorsteht, verspricht auch die Gemeinde wohl zu berathen (1 Tim. 3, 5.). Anderseits ist bei ihm mehr als bei den Wittwen nach der speciellen Befähigung zu jener Thätigkeit zu fragen, die zwar im Allgemeinen als Sache des Alters überhaupt bezeichnet werden kann, doch aber, da es hier nicht, wie bei den Wittwen, auf gelegentliche Anwendung der mehr oder minder vorhandenen Begabung, sondern auf positive Betreibung bestimmt geforderter Geschäfte ankommt, nur den Anlagen weniger Ausgezeichneter entspricht. Können nun die dazu nicht Geeigneten von der Unterstützung nicht ausgeschlossen werden, denn das Alter muß durchgängig geehrt werden, können sie auch nicht geradezu davon ausgeschlossen werden, sich als der Gemeinde in gewissem Sinne Vorstehende anzusehen, so hat doch hier immer die dem Alter erwiesene Ehre mehr die Form des Almosens. Bei Alten dagegen, die in Aufsicht und Berathung etwas leisten, wird nicht nur das Alter, sondern auch der Beruf geehrt — eine doppelte Ehre (1 Tim. 5, 17.); was sie zur Verpflegung erhalten, ist nicht als Almosen, sondern als dem Arbeiter gebührender Lohn anzusprechen. Hier ist es nun richtig (Cap. 3), in solcher Stellung anerkannnt zu werden, an den Geschäften, an den Berathungen, zu welchen jene zu überwiegender Autorität Gelangten ohne Zweifel zusammenkamen, kurz an der Aufsicht über die Gemeinde (ἐπισκοπή) betheiligt zu sein, ist etwas so Schönes, daß mancher sich darum bewirbt, der sich mehr als ihm gegeben ist zutraut. Je fließender nun die Ephesischen Verhältnisse waren, je weniger das Presbyterium als geschlossene Corporation bestand, desto dringender mochte durch Timotheus der Apostel einzuschärfen wünschen, daß nur der Würdige daran Theil nehme. Er hätte vielleicht gern eine eigentliche Prüfung angeordnet, wie er für die zu Gemeindegeschäften sich meldenden Jüngeren festsetzte; nur war ja niemand da, der hier prüfen konnte. Die Dia-

konen konnten das Presbyterium bestimmen; Unfähige aber von sich selbst auszuschließen, war gehäßiger, schwieriger, jedenfalls schwerer auf allgemeinere Regeln zurückzuführen, da hier vielmehr Klugheit und Gewandtheit, nicht sowohl Gesetzlichkeit, den Frieden zu erhalten hatte. Was von des Timotheus Ansehen bei diesen Feststellungen Paulus erwarte, und erwarten zu dürfen meine, ist im Briefe nicht ersichtlich. Man merkt, es ließ sich noch gar nicht vorausbestimmen, welches moralische Gewicht der apostolische Mann behaupten würde; von einem Bisthum des Timotheus, wie es im zweiten Jahrhundert ihm zugeschrieben wurde, ist keine Andeutung; aber ermahnt wird Timotheus, durch innere Tüchtigkeit alles abzuschneiden, was etwa von Seiten seiner Jugend ihm, wenn er für Ausführung der Paulinischen Wünsche das Seinige that, eingewendet werden konnte.

So weit von den kirchlichen Einrichtungen, wie sie im ersten Timotheusbriefe geschildert sind. Daß ganz dieselben fließenden Verhältnisse sich im Briefe an Titus zeigen, wird jedem klar sein. Aelteste soll Titus in Kreta bestellen; damit er aber auch wisse, was ein solcher Bischof für Eigenschaften haben müsse, bezeichnet diese der Apostel; und zwar lernt man aus den geforderten Eigenschaften zugleich den Zweck und die Bedeutung des Amtes kennen. Zur Lehre und zur Widerlegung der Ketzer soll er ausgerüstet sein. Was aber hier vom Aeltesten gefordert ist, wird im zweiten Capitel von den Alten überhaupt gefordert. Der Unterschied zwischen beiden ist weder zu leugnen, noch als bedeutend anzusehn. Und soweit von der kirchlichen Einrichtung, wie sie in den Pastoralbriefen vorausgesetzt wird. Was daran die Kritik bedenklich hat finden wollen, läßt sich unter zwei Gesichtspuncte stellen. Einmal die ganze Sache selbst sollte unapostolisch sein, und zweitens schien es unpaulinisch, daß von der Sache überhaupt so viel Worte gemacht werden. Die erstere Beschuldigung hat sich ins Gegentheil verkehrt: wir sahen, die kirchlichen Institutionen sind fließender und anfänglicher, als es v. B. mit den kühnsten Anstrengungen der Combination zu erdenken vermochte — was er als mit der Entstehung gegeben ansieht, das

wird in den Briefen noch nicht einmal als völlig entstanden vorausgesetzt. Was aber den zweiten Punct betrifft, so wird, für die Verhältnisse der Wittwen, Jungfrauen, Helfer, Aeltesten sich zu interessiren, sobald man diese Verhältnisse als in seinen Gemeinden vorhanden zugeben muß, nicht mehr für unpaulinisch gelten. Daß aber in den Pastoralbriefen dies als der Hauptgegenstand hervortritt, ist gleichfalls schon erklärt. Sollte denn etwa mit dem Timotheus oder Titus der Apostel über die Bedeutung von Glaube und Gesetz, oder über das Verhältniß von Glaube und Liebe streiten? Darüber sind sie ja einig, und nur dies freudige Bewußtsein der Einigkeit kann von Zeit zu Zeit durch die Geschäftssprache hindurchbrechen, in kurzen Formeln, die, weil von aller Dialectik frei, den folgenden Jahrhunderten vielleicht zu Grundlagen für hymnologische Bearbeitung, dem neunzehnten Jahrhundert zu Grundlagen für die Verdächtigung, als habe ein falscher Paulus hier solche fertige Kirchen-Formeln benutzt, eben deshalb dienen mußten. Man vergleiche zu **1** Tim. **3**, **13** die Ausleger. Wollte man also in dieser Hinsicht eine Schwierigkeit finden, so bestände sie nicht darin, daß die Pastoralbriefe von kirchlichen Instituten zu viel, sondern darin, daß die übrigen Briefe von dergleichen zu wenig Spuren enthalten. Hier möchte man denn einmal den Versuch machen, ob nicht Korinther-, Galater-, Römer-Brief dem ersten Jahrhunderte streitig gemacht werden könnten, weil sie doch allzu wenig concrete Anschauung der Verhältnisse, allzu viel Dogmatisches zeigen. Wir nun glauben, auch dieser Versuch würde verunglücken, und deshalb schlagen wir einen andern Ausweg vor; nämlich lieber die Lehrweisheit der Apostel zu bewundern, die nicht durch Empfehlung von Autoritäten, sondern durch Gründe wirken wollen. Indeß, wir wollen auch hier ihr Lob gar nicht ohne Noth übertreiben, oder wenigstens bemerklich machen, wie diese Lehrweisheit in nichts bestand, als in der richtigen Würdigung der Verhältnisse. Worin bestand die Kirche mit allen ihren Einrichtungen? warauf beruhte sie als auf dem Glauben der einzelnen Mitglieder — nicht weil sie der Kirche und den Behörden glaubten, glaubten sie

dem Evangelium, sondern noch war, was Augustin in dieser Art als Bewußtsein seiner Zeit ausspricht, vielmehr in umgekehrter Ordnung der Fall. Selbst der Apostel konnte seine Autorität nur erst darauf gründen, daß er seine Sache als die göttliche Sache des Christenthums nachwies. Das aber ist seine Lehrweisheit, daß er was er nicht konnte, das auch nicht wollte. Jedes Aufbauen seiner Sache auf hierarchischen Grundlagen war ihm ferne. Mit dem Timotheus ging er über die Persönlichkeiten zu Rathe, denn zur Förderung der Sache kam alles auf die geeigneten Persönlichkeiten an; mit den Gemeinden ließ er sich in die Tiefen der Sache ein, denn zur Anerkennung dessen was die Persönlichkeiten fördern sollten, kam alles auf Anerkennung der Sache an.

Von den Anfängen übrigens der kirchlichen Verfassung, wie wir sie in den Pastoralbriefen geschildert fanden, wird es leicht werden, deren weitere Entwickelung zu verstehen. Ja man sieht, wie wir ohne diese erste Grundlage nie andre als in der Luft schwebende Darstellungen des weitern Verlaufes geben könnten. Daß, sobald die Kirche eine Kirche hatte, sobald die apostolische Autorität und die Autorität der von ihnen geschaffenen Einrichtungen nicht mehr selbst in Frage stand, den Irrlehrern, den anders Denkenden und den anders Wollenden nächst den sachlichen Gründen auch die Autorität der Kirche entgegen gehalten wurde, das lag in der Natur der Sache und kann auch keineswegs an sich schon als hierarchisch getadelt werden. Es war eben jetzt nicht mehr blos die Frage, was zu thun, zu glauben, zu hoffen sei, sondern welche Antwort die Kirche, das gewordene Christenthum darauf habe; denn mochte man Antwort darauf geben, welche man wollte, es war darum nur eine Antwort die zur Gemeinschaft der hier gebildeten Kirche berechtigende. So trat neben die Sache und die Gründe, die in den apostolischen Schriften allein herrschen, die Persönlichkeit und die Autorität. Und je mehr gerade im zweiten Jahrhundert die schöpferische Kraft des christlichen Geistes ausruhte, desto mehr gewann Autorität und Hierarchie die Oberhand. Eine solche Zeit hat

die Pastoralbriefe nicht völlig verstehen, viel weniger erdichten können.

Es bliebe denn nun von der Baurschen Abhandlung nur noch der eine Abschnitt übrig, aus welchem wir das von den Presbyter-Verhältnissen Gesagte nur vorauf genommen haben; der Abschnitt von den „Verhältnissen unter welchen die Briefe entstanden sein mögen.“

Wird es sich aber lohnen, darauf einzugehn? denn gegen die Denkbarkeit dessen, was v. B. erdacht hat, haben wir bereits die zwingendsten Gründe vorbringen müssen. Da uns die Unmöglichkeit eingeleuchtet hat, über die Paulinische Zeit mit unsern Briefen hinauszugehn, so würde, wenn Anlaß und Zweck im zweiten Jahrhundert auch noch so fein für sie ausgesonnen sein sollten, dies uns nicht im mindesten für die Hypothese von ihrer Unächtheit gewinnen. So scheint es; aber es giebt einen Hypothesenglauben, der unüberwindlich ist. Wer kann wissen? wird man sagen: vielleicht gerade hierin liegt die Stärke der v. B.'schen Beweisführung. Denn dies ist ja auch das Eigenthümlichste seiner Kritik, positiv die Art nachzuweisen, wie die spätere Entstehung sich denken lasse. Aber freilich, wenn das der Vorzug ist, so war er wenigstens nicht schwer zu erwerben. Wer einmal vom zweiten Jahrhundert sich ein solches Bild entworfen hat, als wäre es hier den Leuten gar nicht anders eingefallen, als unter Namen aus dem ersten Jahrhundert zu schreiben; wer einmal sich verbirgt, daß solche falschbenannte Schriften einen Charakter der Absichtlichkeit, des Eigenwillens, der Parteilichkeit, der Persönlichkeit, kurz der Intrigue an sich zu tragen pflegen, die sie von Schriften ohne Maske ganz unverkennbar unterscheiden; wer einmal in den Cirkel gerathen ist, wegen der ins zweite Jahrhundert fallenden Vermittelung der Gegensätze alle Schriften, die einen weniger einseitigen Paulinismus als man im Sinne hat predigen, für unächt zu halten, und wegen der Unächtheit dieser Schriften die Vermittelung ins zweite Jahrhundert zu setzen — kurz, wer solche Berge versetzt hat, der müßte wenig Glauben an seine Hypothesen und wenig Scharfsinn haben, wenn er das aus dem ersten Jahrhundert Verbannte auf der weiten Wüste

des zweiten Jahrhunderts nicht ganz erträglich zu betten wüßte. Wenn manche Vertheidiger der Aechtheit, die eine doppelte Gefangenschaft des Paulus für wahrscheinlich hielten, die Pastoralbriefe in den Zeitraum nach der ersten Gefangenschaft, von dem wir nichts wissen, unterbrachten, so wird gegen diese von Seiten der Gegner in der Regel bemerkt: daß freilich — diese neuen zwei Jahre dem Leben des Paulus einmal zugefügt — nichts Einzelnes gegen die Unterbringung der Briefe gesagt werden kann, weil hier bei gänzlichem Mangel an Thatsachen jede Möglichkeit sich breit machen kann. Gewiß, nur gilt dies in funfzigfach gesteigerter Wahrheit von der Unterbringung im zweiten Jahrhundert. Wer kennt denn das Leben jenes Quidam, jenes christlichen Odysseus, der um die Charybdis Marcion zu vermeiden, ohne in die Scylla Ebionitismus zu fallen, mit der Paulus-Maske vor dem Gesicht das zweite Jahrhundert durchsegelte? Hier schweife die Phantasie, während die Kritik ihr muthloses Anker wirft, um dies Seegespenst am Horizont verschwinden zu sehen.

Und dennoch — erhalten wir denn wirklich eine so wohl gezimmerte, zierlich ausgebaute, reinlich gefegte Hypothese, daß, die Voraussetzung zugegeben, wir uns von einer gewissen Nothwendigkeit gerade an diese und keine andere Stelle gesetzt finden? Das wollen wir sehn. „Man denke sich, so heißt es, die Verhältnisse, unter welchen diese Briefe entstanden sein mögen. Da die Hauptgegner, gegen welche ihre Polemik gerichtet ist, die Marcioniten sind, so können sie nur in einer solchen Gemeinde entstanden sein, in welcher, wie namentlich in der römischen, diese Irrlehrer eine sehr bedeutende Partei bildeten. Auf dieselbe Gemeinde weisen uns diejenigen Spuren hin, die uns diese Briefe in einer gewissen Verwandtschaft mit den pseudoclementinischen Homilien zeigen. Ohnedies bezeugt ja einer dieser Briefe, der zweite an den Timotheus, indem er von dem Apostel während seiner römischen Gefangenschaft geschrieben zu sein behauptet, hiermit seinen römischen Ursprung selbst.“ Das letzte nun eröffnet uns Aussicht auf ein ganz neues System der Kritik. Wenn ein Falsarius, um die bekannten Thatsachen aus dem

Leben seines Scheinverfassers zu benutzen, diesen nach Rom versetzt, so — bezeugt er damit, daß er selbst in Rom ist. Was sagen wir dazu? Und wenn er es nun bezeugte — was kann uns sein Zeugniß denn angehn? Soll sein Zeugniß gelten, nun so bezeugt er vor allen Dingen, daß er der Apostel Paulus sei, der im ersten Jahrhundert an seinen Freund Timotheus schreibt. Warum ist jenes glaubhafter als dies? Ist es nicht v. B., der unter allen Kritikern den Grundsatz am einseitigsten verfochten hat, daß wenn ein Zeugniß theilweis Falsches enthält, auch der nicht erwiesenermaßen falsche Theil des Berichts alle Glaubwürdigkeit verliert? Aber wir wollen uns nicht bei den kleinen Ornamenten der Beweisführung aufhalten, obwohl nach dem so eben erwähnten Canon, solche theilweise Schwäche keines Falls auf große Solidität des Ganzen Hoffnung macht.

Es werden nun, um Rom als die Münzstätte unsrer Schriften wahrscheinlicher zu machen, die beiden Parteien der Marcioniten und Judaisten nachgewiesen. Aber vor allen Dingen erwarten wir den factischen Nachweis der vermittelnden, dritten Partei. Dieser bleibt aus. An seiner Stelle wird uns nur eine Vermuthung gegeben. „Neben diesen beiden Parteien muß in einer Gemeinde, in welcher der Apostel Paulus so lange gelebt und gewirkt hatte, auch eine dritte gewesen sein, die jenen beiden Extremen gleich fern stehend, sich mit allem Recht als die ächt paulinische Gemeinde betrachten konnte." Also eine Conjectur. Der Unterbau der Hypothese, daß die Briefe in Rom gemacht sind, ist gerade an der Stelle selbst, wo er die Hypothese tragen soll, eine bloße Vermuthung.

Zu bemerken ist zwar, daß uns selbst, nach unsrer Gesammtanschauung des zweiten Jahrhunderts, jene ächt paulinische Partei keine bloße Conjectur zu sein scheint. Aber dies kommt der gegnerischen Ansicht nicht zu gut. Da sie die Urkunden, die uns Paulinisch erscheinen, in Masse zum Belege des von ihr im zweiten Jahrhundert erst noch zu überwindenden Judaismus verwendet, so kann sie hier nicht nach Belieben davon zum Beweise einer vermittelnden Partei Gebrauch machen. Davon aber ab-

gesehn, Paulinismus ist dem Kritiker, mit dem wir uns beschäftigen, das System des Römerbriefs, der Korintherbriefe, des Galaterbriefs, und zwar so aufgefaßt, daß die Pastoralbriefe voller Widersprüche gegen dies System zu sein scheinen. Die in den letztern auftretende Ansicht ist kein Paulinismus, denn darum sind sie ja unächt. Wie soll denn also, daß im zweiten Jahrhundert ein solches System hervortrat, aus der Wirksamkeit des Paulus und seinen zu Rom gestifteten Freundschaften erklärt werden?

Aber nun weiter. Ein solcher hypothetischer Pauliner, um dem Mißbrauch, welchen die Marcioniten sich mit dem Namen des Paulus erlaubten, entgegenzutreten, sieht ein, daß sich zu seiner Zeit ohne äußere Autorität nicht streiten läßt. Die ächten Schriften des Apostels konnte er zu solcher Autorität nicht brauchen, denn eben diese machten die Häretiker für sich geltend. „Wie natürlich mußte man daher auf diesem Wege auf den Gedanken kommen, den Apostel Paulus das, was man in seinen bereits bekannten Schriften für den Zweck der Widerlegung der Gnostiker nicht mit der Bestimmtheit, die man wünschte, gesagt fand, nun in jetzt erst ans Licht tretenden Schriften auch unmittelbar, in directer Beziehung auf jene Gegner sagen zu lassen? In jedem Falle galt es einmal den Versuch, und warum wollen wir uns so sehr darüber wundern, daß dieser Versuch wirklich gelungen ist?"

Gar nicht, wenn die Briefe sonst unächt wären, würden wir uns so sehr wundern, daß sie in den Ruf der Aechtheit kamen; denn, wie gesagt, unser Glaube an die kritische Befähigung jener Zeit ist noch weit geringer, als der v. B.'s; da wir zu Erdichtung pseudonymer Schriften sie zwar für äußerst geneigt, keineswegs aber für so geschickt halten, daß sie so zierliche, und so geschickt, so kritisch scharfsinnig ihrem angeblichen Zeitalter angepaßte Dokumente hätte anfertigen können. Weder können noch wollen. Und wir fragen jeden, wenn er sich in die Seele jenes hypothetischen Pauliners versetzt, ob er es wohl irgend natürlich findet, daß ein solcher nun gerade solche Briefe erdachte. Solche trockne, wortkarge Briefe, denen

man nichts weniger als das Vorhaben ansieht, Gegner zu überzeugen, und den Verdacht der Gemeinschaft mit ihnen abzuweisen. Ihre Anspielungen auf die Ketzereien klingen wie von einem, der sich im ewigen Streite mit ihnen heiser geschrieen hat, und nun froh ist, bei einem Gespräche auszuruhn, bei dem er darüber kein Wort mehr zu verlieren braucht. Nur der Nachklang der innern Aufgeregtheit ist es von Zeit zu Zeit, der wider Willen vom praktischen Thema auf das dogmatische wieder hinüberreißt. Ganz gut, wird nun freilich die Kritik sagen, das ist eben alles so dramatisch und geschickt vom falschen Paulus ausgedacht. Was konnte er nicht von dieser wegwerfenden, sich gar nicht einlassenden Art, in der er seine Maske sprechen läßt, für gute Wirkung erwarten? Aber wahrlich, es ist Unkritik, dem zweiten Jahrhundert eine solche Feinheit zuzuschreiben. Und noch dazu sind es zwei verschiedene Verfasser. Nicht ein so genialer Briefsteller war es, der alle drei Briefe in kühner Conception entwarf, sondern die Mittel durch die der Erdichter des zweiten Timotheusbriefes wirkte, durchschaute ein zweiter, und hängte den ersten an Timotheus und den an Titus an, wo genau mit derselben bewußtvollen Absicht nicht etwa kleine, den Schein der Aechtheit werfende, Thatsachen benutzt sind, sondern eine Situation, eine Gemüthsstimmung erdacht und festgehalten ist, so meisterhaft, daß die Briefe, wenn unächt, als unerreichbare Kunstwerke in der Literaturgeschichte aller Völker dastehn. Und nun bitten wir mit solchen Kunstwerken die Apokryphen der ersten christlichen Zeit, bitten wir die Clementinen, die in der neuern Kritik das Ideal und Vorbild aller pseudonymen Schriften sind, zu vergleichen. Hier welche Geschwätzigkeit, welches Keifen, welche Rechthaberei; denn nicht sowohl um die Vernichtung des Gegners, sondern noch viel dringender ist es darum zu thun, die Vortrefflichkeit der eignen Ansicht ins beste Licht zu stellen. Und was die Hauptsache ist — wäre sonst alles maßvoll, edel, kunstreich eingerichtet, von psychologischer, dramatischer Charakteristik keine Spur, keine Ahnung auch nur eines Strebens danach. Die auftretenden Personen sind Typen, abstracte Schemata. Man sieht

es deutlich: die beiden Gedanken, die eigne Meinung zu sagen, und sie in fremdem Namen zu sagen, diese beiden Gedanken traten in der Seele des Schriftstellers so mechanisch an einander, daß kein Begriff von der Schwierigkeit, im Geiste eines Andern zu reden, dazwischen Platz fand.

Wir kommen auf den Satz noch einmal zurück, daß jene Zeit eine solche war, in welcher das Schreiben unter fremdem Namen etwas ganz Gewöhnliches, darum auch Argloses, war. Die Kritik thut sich auf diese Behauptung etwas zu gut, und es ist ohne Zweifel ein sehr richtiger Blick, den sie hier in den Geist jenes oder jener Jahrhunderte gethan hat. „Die Unterschiebung der Pastoralbriefe, so sagt auch der neueste Vertheidiger der Unächtheit, de Wette im Commentar zu denselben (S. 122), muß man nicht nach dem Maßstabe unsrer heutigen Begriffe von schriftstellerischer Wahrhaftigkeit, sondern nach dem Geiste des Alterthums beurtheilen. Dieses legte auf die Verfasserschaft nicht den Werth den wir darauf legen, (wie denn auch viele biblische Schriftsteller sich nicht genannt haben,) und sah mehr auf die Sache als auf die Person. Einen Betrug können wir die von unserm Verf. gewählte Form, unter dem Namen Pauli Warnungen und Bekehrungen an sein Zeitalter zu richten, schon darum nicht nennen, weil ihn keine schlechte, sondern eine gute Absicht leitete; aber auch eine **pia fraus** war es nicht, weil der Verstoß gegen die geschichtliche Wahrheit, den er beging, für ihn keine Wichtigkeit hatte, und somit sein Gewissen nicht verletzte.“

Obgleich doch im Einzelnen hiergegen manches einzuwenden wäre — denn einmal diejenigen biblischen Schriftsteller, die sich selbst einer Autorität bewußt waren (natürlich die Synoptiker nicht) sorgten für Unterscheidung ihrer ächten von den nachgemachten Producten sehr angelegentlich; und zweitens, daß man mehr auf die Sache als auf die Person sah, ist, wenn der Hang zur Pseudonymität erklärt werden soll, vielmehr wohl umzukehren: man hatte weniger Zutraun zur Sache, als zur Person, sah auf Autorität mehr als auf Gründe. Davon aber abgesehn, erkennen auch wir diesen Unterschied der

Zeiten in schriftstellerischer Beziehung bereitwillig an. Es möge die zweifelnde Kritik nicht auf die vertheidigende mit dem Vorwurfe herabblicken, als wüßte sie diese Naivetät und Arglosigkeit jener Zeiten nicht von der kritischen Schärfe der unsrigen zu unterscheiden. Vielmehr, den Vorwurf geben wir zurück. Will man wirklich den schriftstellerischen Geist der Damaligen nicht mit heutigem Maßstabe messen, so entferne man von dem Begriffe eines damaligen Pseudonymus nur vor allen Dingen jede Absicht und jede Befähigung, eine fremde Rolle mit wirklich psychologischer Durchdringung spielen zu wollen. Thut man das, so wird die Zahl der verdächtigen Schriften sich mindern, ohne daß wir dazu eines Vorurteils für den Canon bedürften. Und wenn es uns dann verwundern sollte, daß wir aus jener an Fälschungen reichen Zeit doch mehr ächte, als unächte Documente übrig haben, so hebt sich auch diese Schwierigkeit dadurch, daß natürlich jene naiven Producte der mehr auf die Person, als die Sache Sehenden als schlechte Machwerke dem Gerichte der Zeit überlassen blieben. Denn auch dazu waren jene Jahrhunderte naiv genug, und darin allerdings sahen sie mehr auf Sachen, als auf Namen, daß sie was keine innere Bedeutung hatte, aus blos literarischem Interesse nicht weiter aufspeichern mochten.

Also abermals — wir haben im zweiten Jahrhundert umsonst nach einem Platz für die Pastoralbriefe gesucht, und was v. B.'n mißglückt ist, mögen wir auch nicht weiter verfolgen. Wir müssen zu Paulus zurück, und die Schwierigkeiten und Unvereinbarkeiten, die man aus der sonstigen Lebensgeschichte des Mannes zusammengelesen hat, dürfen uns nicht schrecken; so düster das Bild ist, das v. B. davon entwirft.

„Denken wir uns," so sagt er, nachdem die Hypothese vom Vermittler so annehmlich als möglich gemacht wurde, „denken wir uns nun diesem natürlichen Hergange der Sache gegenüber die Sphäre, in welche uns diese Briefe selbst, sofern sie apostolisch sein wollen, versetzen, wie schwankend und unsicher ist der Boden, auf welchem man hier steht." Schwankend und unsicher? das ist wohl ein Irrthum. Denn wir werden gestehen

müssen, daß die Lebensgeschichte des Paulus, selbst wenn wir alle Documente außer den von Baur noch nicht kritisirten vier Briefen ins Feuer werfen, noch ein unvergleichlich sichrerer Boden ist, als der Lebenslauf jenes vermittelnden Quidam, von welchem uns erst die Schriften des neunzehnten Jahrhunderts erzählen. „Es giebt kaum," so wird fortgefahren, „einen andern Theil der sogenannten Einleitung in das Neue Testament, welcher mit einer Menge von Hypothesen und Combinationen, von Vermuthungen, die sich immer wieder durch eine neue Möglichkeit überbieten wollen, in gleichem Grade angefüllt wäre." Aber wir sehen nur darin gar keinen Nachtheil der Aechtheits-Hypothese hinter der von der Unächtheit. Denn natürlich, wo mehr zu combiniren ist, da wird mehr combinirt. Gesetzt aber, ich fände unter einer Sammlung von Briefen eines mir bekannten Verstorbenen einen, den ich in den Gang seines Lebens nicht recht einzufügen wüßte, und es böte ein dritter mir die Hypothese an, der Brief sei nicht von meinem Freunde, sondern von — von irgend einem andern zu irgend einer andern Zeit geschrieben, und er wollte mir seine Hypothese dadurch empfehlen, daß dieser irgend Andre doch einen viel sichreren Boden gäbe, weil eine solche Menge von Combinationen, mit denen ich doch nicht ins Klare komme, etwas sehr Ermüdendes sei: so würde ich antworten — mancherlei. Erstens, daß ich mich der Ermüdung gern unterziehe; zweitens, daß ich allerdings nicht weiß, ob ich je mit meinen Combinationen ins Klare kommen werde; drittens aber, daß dies kein Grund sein wird, den Brief selbst, dessen Geist und Handschrift mir nun einmal bekannt ist, für unächt zu erklären, weil ich wohl weiß, daß der detaillirtesten Kenntniß eines Lebenslaufes dennoch gerade ein ganz Einzelnes, ein sonst Unwesentliches sich entziehen kann, was um die Schwierigkeit, wo ein solcher Brief hingehöre, zu heben, unentbehrlich sein würde; viertens, daß in keinem Falle darum schon eine Hypothese die solche Schwierigkeiten nicht hat, sich mehr empfiehlt. Denn wenn das Wegfallen der Schwierigkeit bei der Unächtheits-Hypothese nur daher kommt, weil hier zu combinirende Details gar nicht vor-

handen sind, so schließe ich ganz mit Recht, daß also das Wegfallen der Schwierigkeit nicht kommt aus der größern Wahrheit der Hypothese. Wer in die Luft springt, kann freilich vor der Hand an keinen Stein stoßen; aber er sehe wohl zu, daß er nicht um so härter falle.

Wenn im Ganzen eine Schrift den Geist des angeblichen Autors und den Geist der Verhältnisse, in welchen er lebte, wiedergiebt, so ist es genug. Man wird nie vergessen dürfen, daß alle Versuche, Datum, Ort, Anlaß, Umstände näher anzugeben, ein Parergon sind, dem man sich nicht entziehen wird, dem man aber in keiner Weise die Bedeutung geben darf, über Aechtheit und Unächtheit zu entscheiden. Zwar ist es richtig: eine Unmöglichkeit ist es nicht, daß auch eine Schrift der bezeichneten Art erdichtet wäre. Der große Unbekannte, der Versöhner aus dem zweiten Jahrhundert, konnte geschickter sein, den Geist zu treffen, ungeschickter, in den Details Anstößigkeiten zu vermeiden. Denn obgleich jenes unendlich schwerer als dies ist, so sind die Gaben unter den Menschen doch zuweilen wunderlich vertheilt. Es bleibt also die Möglichkeit der Fälschung. Und so zeigt sich nur der alte Uebelstand, daß in der Geschichte apodictische Gewißheit nicht zu erreichen ist. Indeß, diese werden wir auch nicht erreichen, selbst wenn die Schwierigkeiten in den Details sich gänzlich heben lassen sollten. Wir können uns aber trösten, da die Theorie vom nachapostolischen Vermittler ebenfalls doch nicht auf apodictische Gewißheit Anspruch machen kann. So gewiß aber der Geist schwerer, als das Detail, nachahmbar ist, so gewiß werden wir auf das Zeugniß des Geistes hin die Aechtheit anzunehmen für Pflicht halten; so lange nicht in den Details eine wirkliche Unmöglichkeit nachgewiesen ist. Und zwar eine Unmöglichkeit nicht etwa nur der Vereinigung der Berichte so wie sie liegen, sondern eine Unmöglichkeit auch für den Fall, daß Fehler und Versehen in den Angaben aus denen wir die Kenntniß eines Zeitabschnittes schöpfen, in Abzug gebracht werden.

Wenn man die Unmöglichkeit, daß die Angaben der Pastoralbriefe sich mit den sonstigen Quellen der Paulinischen Geschichte vereinigen lassen, zu beweisen unter-

nommen hat, so wurde dabei sehr oft Schwierigkeit für Unmöglichkeit, Unmöglichkeit der Vereinbarung unter den Berichten für Unvereinbarkeit der Thatsachen genommen. Wenn wir nun unserseits weder in den Thatsachen, noch in den Angaben Unvereinbarkeit, wenn wir vielmehr in allen Schwierigkeiten nur Scheinbarkeit sehen; so wollen wir doch für alle Fälle, weil uns ja die Darstellung des Sachverhalts mißlingen könnte, und jedenfalls um nicht für andre Fragen der Kritik die Forderung der Wegräumung kleiner Schwierigkeiten als eine berechtigte anzuerkennen, ausdrücklich protestiren, als sei die Gewißheit der Sache davon abhängig, ob sich alle kleinlichen Schwierigkeiten durch plausible Combinationen heben lassen. Nach dieser Protestation gehen wir an den Versuch; und bitten nur, uns nicht mit dem Argwohn zu folgen, als zeige das eben Gesagte unser eignes Mißtraun in dasjenige, was wir zur Lösung der sogenannten historischen Unbegreiflichkeiten, die in den Pastoralbriefen gefunden werden, unternehmen. Es scheint uns die Sache so leicht zu liegen, daß wir nie etwas so unbegreiflich fanden, als daß man hier Unbegreiflichkeiten gefunden hat. Ueber jeden einzelnen Punct wird durch wenige Worte der Leser sich selbst in den Stand gesetzt finden, die Erheblichkeit der aufgestellten Bedenken zu würdigen.

Von der Wahl aber, die den Vertheidigern der Briefe offen zu stehen schien, sie nämlich entweder in eine nach der ersten Römischen Gefangenschaft dem Leben des Paulus hinzugefügte Zeit zu setzen, oder in das historisch bekannte Leben desselben sie einzureihen — von dieser Wahl werden wir keinen Gebrauch machen. Jene Traditionen von einer Paulinischen zweimaligen Gefangenschaft zu Rom würden kaum, wir geben dies der Kritik bereitwillig zu, je Glauben gefunden haben, wenn man für die Pastoralbriefe nicht einen besondern Abschnitt von des Apostels Leben zu bedürfen geglaubt hätte; wie denn auch daraus allein, nächst der im Römerbriefe verheißenen Spanischen Reise, die man sich durch den frühen Tod des Apostels nicht nehmen lassen wollte, die Entstehung der Sagen selbst hinreichend erklärbar wird. Ein zu unsichrer Boden also ist jedenfalls diese Zeit nach der ersten

Gefangenschaft, als daß wir nicht zunächst allem, was von Paulus vorhanden ist, in der durch die Apostelgeschichte bekannten Zeit seines Lebens einen Platz zu suchen hätten.

Was nun in dieser Hinsicht der Titusbrief für Schwierigkeiten mache, kann man kaum ernsthaft referiren. Weil nämlich des Apostels Wanderleben für einen kurzen Aufenthalt in Creta, oder besser — denn mehr bedarf man nicht zur Erklärung von 5, 1 — für ein Vorüberfahren bei Creta und ein dabei erfolgtes Aussetzen des Titus zum Zweck der Ordnung der Gott weiß wie gestifteten Gemeinde — weil dafür des Apostels Leben unzählige gleichberechtigte Möglichkeiten bietet, so hat dies die Kritik in solche Unruhe versetzt, daß de Wette'n z. B. die Meinung, welche den Titusbrief in jene hypothetische Zeit nach der ersten Römischen Gefangenschaft setzt, noch die einzige scheint, „bei welcher man sich beruhigen könne.“ Hier liegt ein Versehen vor. Das Nichtwissen, wohin man den Brief einfügen solle, könnte als ein Verdachtsgrund doch nur gelten, wenn es aus der Unmöglichkeit, ihn irgendwo unterzubringen, hervorginge. So aber muß es ja eher für, als wider die Aechtheit sprechen. Damit genug, denn über das Nikopolis wo Paulus überwintern will, uns in Hypothesen zu ergehn, wäre eine für die Frage nach der Aechtheit ganz einflußlose Arbeit. Der Einfluß allein, den auf andre historische Fragen über das Leben des Paulus Zeit und Ort unsres Briefes haben könnten, würde den Vermuthungen hierüber Interesse geben. Nikopolis nun, welches der Apostel für den Winter zum Aufenthaltsort gewählt hat, kann das Cilicische, kann das Epirische sein. Für jenes spricht das Vaterland, für dies der Vorzug, den Paulus den Nordeuropäischen Stiftungen vor andern zu ertheilen scheint. Wählten wir jenes, so würde in Betreff der Zeit als nächstliegende Möglichkeit sich etwa dies darbieten, daß Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem, so sehr er gefaßt ist auf eine Katastrophe, demungeachtet menschliche Berechnungen und Entwürfe für den Fall guten Fortganges nicht ausschließend, indem er den Sommer für Palästina bestimmt, den Winter sich in sein Va-

terland zurückzuziehen, und dort die Vorbereitungen zur Römerreise zu treffen in Absicht hat. Oder als Gefangener in Cäsarea, in einem Augenblicke wo sich vielleicht auf wenige Tage plötzlich die Aussicht auf baldige Entlassung eröffnete, schreibt er dem Titus, den er vor wer weiß wie langer Zeit schon auf irgend einer seiner Seefahrten von irgend einem Puncte, der nicht einmal sehr nah an Creta gelegen zu haben braucht, nach Creta seitwärts abbiegen und dort bleiben hieß — denn weiter braucht *κατέλιπον* nichts zu heißen —. Wählen wir dagegen das Macedonische Nikopolis, so giebt es nach der Begegnung des Apostels mit dem Apollos mehrere Winter, wo er einen Aufenthalt in Epirus beabsichtigen konnte. Aus der Absicht braucht ja nichts geworden zu sein; Veranlassungen sind genug denkbar, weshalb Paulus mit verändertem Entschlusse zwei Jahre in Ephesus blieb. Aber auch der Winter vor der letzten Jerusalemischen Reise paßt hieher. Paulus machte zwar auch in diesem keinen eigentlichen Winteraufenthalt in Epirus, indem er auch Griechenland besuchte, und seine dortigen Geschäfte sich drei Monate lang hinzogen. Man braucht indessen darum nicht mit Matthies in dem Hellas, wo die Apostelgeschichte den Paulus 3 Monate zubringen läßt, Epirus mit eingeschlossen zu denken, obwohl auch dies ganz möglich. Auch verringert sich Matthies die Zahl der denkbaren Combinationen unnöthig dadurch, daß er erst kurz vor dem Briefe eine Stiftung der Cretischen Kirche durch Paulus und Titus fordert. Wir bemerkten schon, daß *κατέλιπον* 1, 5 noch ganz andre Möglichkeiten enthält. Gab es eine durch Paulinische Schüler zu Creta gestiftete Gemeinde, so konnte Paulus, auch wenn er direct — obgleich uns zu der Annahme nichts zwingt — von Ephesus nach Macedonien übersetzte, wenn er mitten auf der Reise den Titus, statt ihn nach dem Festlande mitzunehmen, nach Creta abordnete, sehr wohl schreiben: ich habe dich in Creta gelassen. Nöthig also ist nicht, in den von der Apostelgeschichte erwähnten dreimonatlichen Aufenthalt in Hellas eine Reise des Paulus und Titus einzufügen, obwohl auch daran nichts hindert. Ließe man nur von dem seltsamen Gedanken, als sei es

eine Vermehrung der Schwierigkeit, daß wir keine von diesen Möglichkeiten durch Thatsachen wahrscheinlicher als die andre machen können. So viel können wir sagen, daß der Winter, von dem wir reden, der für den Titusbrief geeignetste ist. In diese Zeit fallen die Corintherbriefe, und, wie wir vermuthen, der erste Timotheusbrief. Es ist jenes bewegte Jahr, wo, nachdem zu Ephesus das Judenthum schon lange in allen Gestalten sich ins Christenthum gemengt hatte — Alexandrinismus, Johannistaufe, Exorcismus in Jesu Namen von solchen die den Corinthern ähnlich nach Geistesgaben streben — und nachdem aus Corinth ähnliche Nachrichten über die eindringende Gnosis und Schwindelei dem Paulus zugekommen, diesem durch des Demetrius Umtriebe der Ephesinische Aufenthalt verleidet wurde. Dasselbe Unwesen nun herrscht auf Creta; und wenn Apollos, den wir in Ephesus, Creta und Corinth erblicken, persönlich auch an keinem Orte an den Störungen Schuld hat, so macht sein Name doch auf das an allen drei Orten gleichmäßig wuchernde Element des Alexandrinismus aufmerksam. Nun hatte Paulus dem ersten Corintherbriefe zufolge den Timotheus nach Corinth geschickt, die Apostelgeschichte indeß (**19**, **22**) weiß nur von einer Entsendung desselben nach Macedonien. Kam er also nicht nach Corinth, wie es auch dem zweiten Corintherbriefe nach scheint, so konnte Paulus den Titus für Creta und Corinth zugleich bestimmen. Vielleicht, daß noch zu Ephesus, als dieser sich ihm für die lange beabsichtigte Macedonische Reise zum Begleiter anbot, Paulus die Sache anders beschloß: Titus solle nicht mitgehen, sondern in Creta bleiben, wohin er abzureisen habe. Auch dies verstattet das *κατέλιπον*. Indeß, es lohnt sich wahrlich kaum, hier alle Möglichkeiten zu registriren. Gewiß ist, daß dies letzte Jahr paulinischer Wirksamkeit das heißeste ist. Gewiß ist, daß die Emissäre der Gnosis so gut wie die Emissäre des Paulus hin und wieder ziehen, so daß es kaum möglich ist, in diesen Kreuzzügen sich zurecht zu finden. Gewiß ist, daß überall wo das Christenthum wächst, das Judenthum wuchert. Und wir begreifen die Christen, wenn sie im Frühjahr darauf den selbst von Ahnungen bewegten

Apostel nur unter Thränen und bangen Prophezeiungen nach Jerusalem ziehen sehen.

Den Charakter desselben Jahrs trägt unverkennbar auch der erste Timotheusbrief. Und zwar werden wir von vorn herein geneigt, in ihm die Stimmung des so eben den Ephesischen Wirren entwichenen Apostels zu finden. Anders Matthies, der ihn nach dem dreimonatlichen Aufenthalte in Hellas zu Anfang der letzten Reise über Kleinasien nach Jerusalem geschrieben sein läßt. Während wir den Brief bei AG. 20, 1, schaltet er ihn etwa bei 20, 5 ein. Hier jedoch können wir seine Annahme als mögliche nicht gelten lassen. Was nämlich durch diese Annahme nöthig wird, den Reisebericht AG. 20, 4. 5 mit den Worten des Briefs: ich hieß dich in Ephesus bleiben, nach Macedonien reisend (1, 3) — zu vereinigen, ist ihm nicht gelungen. Er muß das *πορευόμενος εἰς Μακεδονίαν* auf den Timotheus beziehen, was der Casus kaum gestattet, und muß es als das dem Bleiben in Ephesus voraufgehende ansehen, was durch das Tempus geradezu verboten ist. Er muß außerdem AG. 20, 4 mißverstehn, als gehöre auch Timotheus zu denen, die dem Paulus voranreisen, und als fände dieses Voranreisen durch Macedonien statt; aber die Worte der AG. enthalten von letzterm nichts, und vom erstern das Gegentheil. Es begleitete uns aber, so heißt es, bis Asien Sopatros der Beröäer, von den Thessalonichern aber Aristarch und Secundus, auch Gajus der Derbäer und Timotheus; die Asianer aber, Tychicus und Trophimus, diese gingen vorauf und erwarteten uns in Troas. Wer kann dies anders verstehn, als daß die beiden letztern, statt nach Macedonien erst mitzugehn, direct in ihr Vaterland gingen, um zur Weiterreise den Paulus mit den bei ihm Gebliebenen in Troas zu erwarten. Kurz, mit dieser letzten Reise ist ein Uebereinkommen des Timotheus mit Paulus, daß ersterer nach Macedonien reisend in Ephesus bleibe, nicht vereinbar. — Wir wenden uns also zu der Zeit, wo Paulus aus Ephesus wich, und beziehen außerdem, wie natürlich, die Worte „nach Macedonien reisend“ auf das Subject des Satzes, auf Paulus. Paulus reiste auch wirklich damals nach Macedo-

nien. Nur ist die Frage, wie und wo die Abrede mit Timotheus getroffen wurde, da dieser schon vor des Paulus Abgange Ephesus verlassen hatte, den Corintherbriefen zufolge nach Corinth, der Apostelgeschichte zufolge nach Macedonien gehend. Denkbar wäre, daß er noch vor des Paulus Abgange wiedergekommen. Dann aber hätte er den ihm zu Ephesus angewiesenen Posten sehr schnell verlassen. Dies bemerkt de Wette. Die Schwierigkeit ist zwar nicht groß, denn wenn auch 1 Tim. 3, 14 schließen läßt, daß Timotheus wirklich bis zur Wiederkehr des Paulus aus Europa in Ephesus bleiben sollte, so konnte ja dieser Plan, wie jeder andre, sich ändern. Dies kann sein, es kann aber auch anders sein. War nämlich Timotheus nicht vor des Paulus Abreise zurückgekehrt, war also das aus dem zweiten Corintherbriefe erhellende Zusammentreffen der Männer das erste nach jener Reise des Timotheus, so ist die Abrede, daß Paulus nach Macedonien reisen, Timotheus in Ephesus bleiben solle, in Macedonien getroffen. Ist dies nun schwierig? Es sieht sogar unmöglich aus. Es ist aber nichts weniger als das, sobald nur der Ort des Zusammentreffens nicht mitten in Macedonien lag. An der Grenze, etwa zu Philippi — und dies ist doch wohl möglich — sich treffend, konnten beide sehr wohl verabreden, Timotheus solle nun einmal vom Umherreisen ausruhen; Paulus reise jetzt nach Macedonien hinein, vielleicht auch sonst noch in Europa umher, und werde dann erst nach Ephesus zurückkommen, wo der andre zu bleiben und ihn zu erwarten habe. Unmöglich ist hier nichts, und die Ruhe dem Timotheus wohl zu gönnen; obwohl er sie sich selbst nicht gönnte; denn wenige Monate darauf finden wir ihn unter den Begleitern des nun von Europa nach Asien zurückkehrenden Paulus.

Im zweiten Timotheusbriefe sind von der Kritik als unpaulinisch oder doch verdächtig aufgefunden worden: ein alter Mantel, ein Kranker, ein Freund der nicht da ist. Wir suchen gegen diese Schwierigkeiten den Paulus zu vertheidigen. Da nämlich unser Brief, wenn er ächt ist, und in die historisch bekannte Lebenszeit des Paulus eingefügt werden soll, vortrefflich in die ersten Tage des

gefangenen Paulus zu Rom paßt, so scheint dem zunächst nur zu widersprechen, daß er sich einen Mantel bestellt, den er in Troas gelassen, welches er auf der Reise nach Rom nicht berührt, also seit Jahren nicht gesehen hatte. Indeß wer wird es dem Paulus, der keine Reichthümer besaß, verargen, wenn er, da der Winter vor der Thür ist, und die Römische Miethwohnung vielleicht wenig Schutz vor Kälte bietet, sich glücklich erinnert, daß er einst bei der Reise nach Jerusalem, weil damals das wiederkehrende Frühjahr ein wärmendes Kleidungsstück zum überflüssigen Gepäck machte, seinen Mantel in Troas beim Karpus zurückließ? wer wird es ihm verargen, daß er den Timotheus, indem er ihn zu sich bestellt, mit dem Auftrage, den Mantel mitzubringen, behelligt, da doch dieser ihn von Troas nach Ephesus sich zu verschreiben keine große Mühe hat? Dieser Mantel also wird uns so wenig, als dem Timotheus, Schwierigkeit machen. Paulus aber freute sich vielleicht sogar noch darauf, sich damit in den Straßen Roms zu zeigen; denn es ist wohl nicht der Fall, was man dem Briefe unterschiebt, daß er in hoffnungsloser Stimmung geschrieben ist. Das Ergebniß der ersten Vertheidigung wird als günstig geschildert **4, 17**, und Rettung aus jeder Fährlichkeit gehofft (V. 18); und wie dawider der 6te Vers streiten soll, ist schwer zu sehen, wo Paulus seinen Schüler zu thätiger Berufserfüllung durch die Vorhaltung anspornt, daß er selbst ein alter Mann, der nun baldiger Auflösung und seinem Erscheinen vor dem gerechten Richter entgegensehe. — Die zweite Schwierigkeit ist der Kranke in Milet. Denn Paulus, der über Milet nicht gereist ist, erzählt dem Timotheus, *Τρόφιμον ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ*, und wenn man übersetzt: ich verließ ihn dort, so will allerdings die Aushülfe von Matthies wenig gefallen, der der Meinung ist, Paulus habe ihn dort gelassen, ohne dort zu sein, nur weil er ihn von dort nicht zu sich bestellen konnte. Aber *ἀπέλιπον* heißt auch: s i e verließen, und muß hier so heißen, weil Paulus so eben nicht von sich, sondern von den Freunden erzählt, die von Asien her ihn zu besuchen aufgebrochen waren. Onesiphorus ist allein gekommen, Erast hat sich zu Corinth wer weiß

durch welche häusliche Angelegenheiten — er ist nach Röm. **16, 23** Oekonom der Stadt — fesseln lassen, und den Trophimus haben sie schon in Milet wegen Krankheit zurücklassen müssen. So hat der allein gekommene Onesiphorus berichtet, und Paulus erzählt es ihm nach, weil bei Erwähnung des Onesiphorus ihm dessen Begleiter einfallen, und er erwarten muß, daß bei dem Timotheus die gleiche Ideenassociation statt findet. Dies, wird man zugestehn, ist eine mehr als mögliche Lösung der Schwierigkeit, und doch bedürfen wir nichts weiter als eine Möglichkeit. — Was endlich den Aristarch betrifft, der nach **4, 11** nicht beim Paulus ist, während er AG. **27, 2** als Reisegefährte, Col. **4, 10** als Mitgefangener des Apostels erscheint, so wird dies keine Schwierigkeit machen, so lange nicht erwiesen ist, daß Aristarch auch auf kurze Zeit den Paulus nicht verlassen konnte, oder daß, wenn dies geschah, Paulus dem Timotheus darüber und über den Grund nothwendig Rechenschaft geben mußte, weil er es in Betreff des Demas, Krescens und Titus that. — Zuletzt noch die **4, 12** erwähnte Absendung des Tychicus wird niemand mit der nach Ephesus und Colossä, die im Epheser- und Colosserbriefe erwähnt wird, für unvereinbar erklären. Die Frage könnte nur sein, ob beide Sendungen so vereinbar sind, daß man sie als eine ansieht. Da aber dies nicht möglich ist, weil bei Abfassung jener Briefe Timotheus schon in Rom war, so sind es zwei. Zeit genug ist zu beiden. Es kann aber, um dem Tychicus einen Theil seiner Mühe zu sparen, auch angenommen werden, daß Paulus hier ihn nicht aus Rom, sondern von irgend einem Puncte der Reise abgesandt hat. Vielleicht fand die Trennung des Paulus von allen hier Aufgezählten schon bei der Abreise von Palästina statt, was die Apostelgeschichte, die nur die Reisebegleitung des Lucas und Aristarch erwähnt, nicht fordert, aber sehr möglich macht. — Daß übrigens, da als Ort des Briefempfängers allen Spuren zufolge, Ephesus unverkennbar ist, **4, 12** dem widersprechen solle, wird man nicht zugeben können. Wer nach Ephesus schreibend seine Einsamkeit schildert, warum soll er nicht unter andern erzählen, daß Tychicus nach Ephesus geschickt worden ist?

Paulus und Petrus.

Daß der Apostel Petrus in Rom gewesen sei, ist von den alten Kirchenschriftstellern mit Zeugnissen belegt, deren Anzahl so bedeutend, als ihr Gewicht zweifelhaft ist. Bei deren Prüfung hielt von B. die Kritik zu um so größerer Strenge berechtigt, je größer der Verdacht sei, daß die spätern Zeugen nur auf die Autorität der früheren sich gestützt haben.

1) Eusebius erzählt (h. e. 2, 15): der Eindruck, den des Petrus Sieg über Simon den Magier hervorbrachte, erzeugte bei des Petrus Schülern den Wunsch, eine schriftliche Darstellung der Petrinischen Lehre zu besitzen; so verfaßte auf ihre Bitte Marcus, der Begleiter des Apostels, sein Evangelium. Am Schlusse dieser Erzählung heißt es: *Κλήμης ἐν ἕκτῳ τῶν ὑποτυπώσεων παρατέθειται τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δὲ αὐτῷ καὶ — Παπίας.* Ob nur die Abfassung des zweiten Evangeliums durch Marcus, ob auch das Vorangehende bei Papias stehe, ist nicht klar; Storr bezweifelte letzteres um so mehr, als die von Eusebius anderswo (III. 9) angeführte Stelle des Papias nur von jenem spricht. Aber in dieser Stelle nimmt Papias mit *ὡς ἔφην* auf eine ausführlichere Darstellung von Marcus und Petrus Zusammensein Bezug, die also wohl den Eusebius vorgelegen haben könnte, als er vom Siege des Petrus zu Rom erzählte. Hat nun Papias nicht nur die Anwesenheit, sondern auch den Sieg über Simon berichtet, so ist er, schließt v. B., für das erstere nicht glaubwürdiger als für das zweite: wie er überhaupt aus der mündlichen Tradition schöpfte, so verdankt er auch diese ganze Nachricht dem Verkehr, in welchem Kleinasien mit der römi-

schen Gemeinde unzweifelhaft stand. Ein Antipaulinisches Interesse für die Judenapostel ist überdem bei Papias zu bemerken, worauf nicht nur sein Chiliasmus deutet, sondern auch die Stelle bei Eusebius **3, 39** wo er als seine Gewährsmänner die Jünger und Aeltesten nennt, den Paulus nicht erwähnt, wenn nicht etwa gar in den Tadel gegen die *ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύοντες* der Heidenapostel eingeschlossen sein soll.

2) Ist dies erste Zeugniß ein verdächtiges, so ist das zweite ein nur scheinbares, im Grunde vielmehr das Gegentheil beweisendes. Clemens von Rom schreibt an die Corinther, daß Zwietracht viel Unheil stifte, wie viele Beispiele des A. T. beweisen. *Ἀλλ' ἵνα*, fährt er cp. **5.** fort, *τῶν ἀρχαίων ὑποδειγμάτων παυσώμεθα, ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιϛα γενομένους ἀθλητὰς, λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα. Διὰ ζῆλον καὶ φθόνον ἐκκλησίας μέγιϛοι καὶ δικαιότατοι ϛῦλοι ἐδιώχθησαν καὶ ἕως θανάτου —. Λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποϛόλους. Πέτρος διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕνα οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκε πόνους, καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὑφειλόμενον τόπον τῆς δόξης. Διὰ ζῆλον ὁ Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ὕπεσχεν, ἑπτάκις δέσμα φορήσας —, κήρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίϛεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν δικαιοσύνην, διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν, καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου, καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιϛος ὑπόγραμμος.* Was in Betreff des Petrus v. B. aus dieser Stelle gewinnt ist dies: die *ἔγγιϛα γενόμενοι ἀθληταί* sind nicht örtlich gemeint, so daß von einem Märtyrthum des Petrus am Orte des Briefstellers hieraus nichts folgt; denn *ἔγγιϛα* bildet den Gegensatz zu den aus dem A. T. entlehnten Beispielen, und wird durch *τῆς γενεᾶς ἡμῶν* alsbald erläutert. Dagegen läßt das *τέρμα τῆς δύσεως*, welches in Bezug auf Paulus, sei es nun eine Reise bis Spanien oder nur ein Märtyrthum im Westen, rühmt, jedenfalls darauf schließen, daß Clemens von einer Anwesen=

heit des Petrus im Westen überhaupt nichts zu rühmen wußte.

3) Dionysius schreibt von Korinth nach Rom (bei Eusebius II. 25.): *Ταῦτα καὶ ὑμεῖς, διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας, τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γεννηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε. Καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν.* Soll diese Reise beider Apostel über Korinth nach Rom denkbar sein, so muß ein Entkommen des Paulus aus der ersten Römischen Gefangenschaft und eine zweite spätere angenommen werden, von der zwar die Nachricht bei Eusebius **II. 22** steht, die aber unverkennbar nur erfunden sei, um die Briefe und die historischen Berichte des Canons in Einklang zu bringen. Diese Schwierigkeit aber habe Schrader größtentheils glücklich und ohne diese Hülfe gehoben; viel größer sei jedenfalls die, daß eine Befreiung aus der Untersuchungshaft dem Paulus im Jahre der heftigen Neronischen Christenverfolgung, in welche sie doch fallen müßte, zu Theil geworden sein soll; daß ferner Paulus und seine Begleiter sogleich zerstoben; Marcus der noch im Colosserbriefe bei Paulus erwähnt ist, zum Petrus nach Babylon, um dort im Briefe des Petrus eine Stelle als *υἱός* zu finden; Paulus nach Spanien; und daß dann doch noch im Westen Petrus und Paulus sich treffen, um nach einigem Aufenthalte in Corinth zu Rom im vierzehnten Jahre des Nero, damit Hieronymus richtig erzähle, als Märtyrer zu sterben. Die Nachricht des Dionys sei vielmehr aus der Kephaspartei, welche von den Corintherbriefen erwähnt werde, und dem Interesse der Korinthischen Gemeinde überhaupt, zu erklären.

4) Gajus im Anfang des dritten Jahrhunderts schreibt aus Rom: *ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν, ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠςίαν, εὑρήσεις τὰ τροπαῖα τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν,* und Eusebius setzt hinzu: *πιςοῦται τὴν ἱςορίαν ἡ Πέτρου καὶ Παύλου εἰς δεῦρο κρατήσασα ἐπὶ τῶν αὐτόθι κοιμητηρίων πρόσρησις.* Aber, sagt v. B., im Laufe

der Verfolgung konnten zwei Gekreuzigte kein so ehrendes Begräbniß an den Orten ihrer Hinrichtung erhalten, und war auch der Vatican, wo Petrus liegen sollte, nach Tacitus Annalen 15, 44 wirklich Schauplatz der Neronischen Verfolgung, so zeige das Grab des Paulus draußen am Wege nach Ostia die Absichtlichkeit der Sage, die den Paulus ehren, den Petrus aber bevorzugen wollte.

5) Alle spätern Berichte nun, bei Irenäus, Lactanz u. a., sind aus der schon vorhandenen Sage erklärlich, und tragen selbst noch gewisse Spuren des Interesses, aus welchem die verherrlichende Sage hervorging. Ein Ueberwiegen des judenchristlichen Elements in der Römischen Gemeinde erklärt das Ganze; dies aber können wir mit Sicherheit vom impulsor Chrestus des Suetonius an verfolgen; am deutlichsten zeige der Römerbrief selbst, daß schon damals in pharisäischem Sinne judaisirende Irrlehrer wie in Galatien und Korinth, so in Rom wider Paulus arbeiteten. Auch lebte im vierten Jahrhundert der römische Diaconus Hilarius, der wahrscheinlich die bei den Werken des Ambrosius befindlichen Commentaria zu den Paulinischen Briefen schrieb, und gewiß dabei glaubwürdige Quellen benutzte, wenigstens für das was er in der Einleitung sagt und später oft wiederholt, nämlich, daß der Ursprung der Römischen Gemeinde judenchristlich sei, aus Judenchristen theils strengerer, theils wie Aquilas und Priscilla, freierer Art. Gegen diesen Judaismus beweise nicht das Sabbathfasten der Römischen Christen, denn es gründe sich dies gerade auf eine judenchristliche Sage von Petrus, der zur Vorbereitung auf eine Disputation mit Simon Magus am Sabbath gefastet habe; ebensowenig die vom Passah ganz losgerissene Römische Osterfeier, da Irenäus sie nur bis auf Anicet zurückführe. Für alten Judaismus beweise Artemon, dem zufolge der Glaube an die Gottheit Christi erst unter dem 14ten Römischen Bischofe Zephyrin die judaistische Anschauung verdrängt worden sei, beweise ferner der Hirt des Hermas, ein zu Rom verfaßtes judenchristliches Product, und Hegesipp der Antipauliner, der doch die Römische Gemeinde, eben so wie Papias, für rechtgläubig erklärt, endlich die griechischen, auf Hellenisten deutenden

Namen der ältesten Römischen Bischöfe, wovon nächst dem neunten, Pius, nur Clemens eine Ausnahme macht. Dieser Judaismus, um den Judenapostel hinter Paulus nicht nachstehn zu lassen, benutzte die durch Mißverständniß jener Inschrift Semoni Sanco entstandene Sage, daß Simon Magus Rom besucht, dazu, den Petrus ihm nachreisen und in seiner Person den Paulinismus bis nach Rom bekämpfen zu lassen. Petrus mußte nun unter Claudius die Römische Gemeinde gegründet haben, wie ja auch die Korinthische Kephaspartei sich die Gründung der Korinthischen anmaßte, und der Korinther Dionys die letztere auf Petrus und Paulus gemeinschaftlich zurückführte. Unter Nero mußte wie Paulus, auch der Judenapostel den Märtyrertod erlitten haben. Zwischen Claudius und Nero entstand eine Kluft; darum verlegte man entweder des Petrus Ankunft, die Sage vom Magier aufhebend, unter Neros Regierung, oder man gab ihm ein zehnjähriges Episcopat in Rom, welches bald so großes Wohlgefallen fand, daß man es auf 25 Jahre ausdehnte. Dem Paulinischen Lucas gegenüber ließ man unter Petrus Autorität den Marcus zu Rom sein Evangelium schreiben. Von der Gleichstellung beider Apostel ging die Sage zum Ignoriren des Heidenapostels, und in den Clementinen bis zur Bekämpfung des Paulus durch Petrus fort. Die Clementinen können, schon ihrer hierarchischen Tendenz wegen, nur in der Römischen Kirche entstanden sein, die ersten Spuren ihres Vorhandenseins rücken ihre Entstehung in Marcions Zeit, in die Zeit der Unitarier und des Antijudaistischen Gajus. Vermittelnd wie sie traten schon früher der Brief des Jacobus und beide Petrinische auf. Reicht das Paulinische Gepräge der letztern beiden nicht aus, den ersten von beiden zweifelhaft zu machen, so ist doch entschiedner die Unächtheit des zweiten. Der Verfasser eifert gegen Libertinismus (2, 19.), Antinomismus (2, 7. 3, 17.), Doketismus (2, 1.) und Speculationssucht (1, 16. 2, 3.) extremer Pauliner, um dann den Paulus selbst den Petrinern um so angelegentlicher zu empfehlen (3, 15.).

So v. Baur in der Abhandlung von 1831. Seitdem sprachen unabhängig von ihm Reiche und Köllner

gegen Petri Anwesenheit zu Rom entschieden, vorsichtig Neander, der früher die Leugnung für Hyperkritik erklärt hatte, jetzt aber die mancherlei Umstände sich nicht verbarg, aus denen die Nachricht, auch ohne factische Begründung, sich erklären ließe: die Sage vom Magier Simon in Rom, und die Gewohnheit, überall den Petrus ihm gegenüber zu denken; nicht weniger das Interesse für den Ruhm der wichtigsten Gemeinde, so wie das Interesse, Paulus und Petrus als einig darzustellen. „Es sind dies, sagt in der Abhandlung über den Römerbrief v. B., dieselben Momente, auf welchen das Resultat meiner Untersuchung beruht." Dies ist richtig, nur daß das Interesse, beide Apostel zusammenzustellen, von Baur mehr auf die Eifersucht zweier Parteien, von Neander mehr auf die sich durch Petrinismus und Paulinismus nicht geschieden wissende Einigkeit der Kirche zurückgeführt wird.

Dagegen erklärte Olshausen, des Petrus Anwesenheit und Märtyrertod in Rom seien so beglaubigte Facta, daß sie nie hätten in Zweifel gezogen werden sollen. (Commentar zum Römerbrief, Einleitung S. 39 f.) Seine Gründe beantwortete v. B. in der Abhandlung über den Römerbrief, S. 166 ff.

Wenn Gajus der Presbyter von den Gräbern der Apostel am Vatikan und an der Straße nach Ostia spreche, so sei der allgemeine Glaube an diese Gräber allerdings eine Thatsache, aber die Sage habe auch bis zu Gajus Zeit 130—150 Jahre Zeit gehabt, sich zu bilden, und es sei nur auf eine Ueberraschung des Gegners angelegt, wenn Olshausen meine, die Tradition, wenn unwahr, sei uur erklärlich, wenn die ganze römische Gemeinde aus Betrügern bestand. Die berühmtesten Apostel, meinte Olshausen ferner, konnten nicht ohne Spur verschwinden. Das sei, ist die Antwort, eine von jenen willkürlichen aprioristischen Voraussetzungen, wie sie eben selbst stets die fruchtbare Quelle der Bereicherung, d. h. der Entstellung der Geschichte waren. „Das, setzt v. B. hinzu, ist die in historischen Dingen so gefährliche Macht, mit welcher das subjective Bewußtsein die Objectivität beherrschen, und sich in ihr selbst objectiviren will.

Dieser täuschenden Objectivität gegenüber kann die Wahrheit nur so gefunden werden, daß man auf demselben Wege, auf welchem das Subjective ein Objectives geworden ist, vom Objectiven zum Subjectiven zurückgeht."

Mit dem Korinthischen Dionysius sind wir zwar dem Petrus um ein halbes Jahrhundert näher, aber auch er beweist nur, daß die Sage zu seiner Zeit factisch bestand. Bemerke Olshausen, daß Dionysius kein Interesse, wie Gajus, hatte, der Römischen Kirche neben Paulus auch den Petrus zum Gründer zu geben, so habe er doch für Korinth dies Interesse gehabt, so habe man doch überhaupt alles was die Apostel verherrlichte mit Liebe herbeigezogen, so solle ja auch Dionys gar nicht Erfinder der Sage sein. Uebrigens sei die gemeinsame Römische Reise beider Apostel über Korinth, wie sie Diouys wolle, nur denkbar bei einer zweiten Gefangenschaft des Paulus; nimmt man diese an, so müsse man sich auch die Spanische Reise des Paulus gefallen lassen, und dann entstehe die Schwierigkeit, daß von da Paulus erst wieder nach dem Westen zurückeilen mußte, um den Petrus über Korinth nach Rom zu gemeinsamem Ende abzuholen.

Das Zeugniß des Origenes, welches Olshausen anzog, ist nach v. B. gar nicht vorhanden, denn die bezogene Stelle des Eusebius KG. III 1 schließe zwar mit den Worten: *ταῦτα Ὠριγένει κατὰ λέξιν*, doch gehe das *ταῦτα* nicht bis auf den Märtyrertod des Apostels zurück, den Eusebius vielmehr ohne Gewährsmann als alte Sage darstelle. Jedenfalls verliere hier der „kritische" Origenes das Recht, daß seiner Kritik geglaubt werde, denn während der ältere Tertullian (adv. Marc. IV 5) erzähle: Petrus passioni dominicae adaequatur, so übertreibe Origenes, indem er den Apostel mit dem Haupte nach unten gekreuzigt werden, also in seinem Tode dem Herr nicht gleich sein läßt. — Nicht bündig sei der Schluß der Olshausenschen Erörterung: „Da nun keine andre Stadt des Alterthums sich diese Ehre anmaßt, die Apostel aber doch irgendwo gestorben sein müssen, so ist in der That unangemessen, diese so beglaubigte Nachricht zu bezweifeln." Nicht bündig, denn genauer ausgedrückt würde

sein Schluß heißen: So gewiß die Apostel gestorben sind, so gewiß müssen sie auch an dem Orte gestorben sein, welcher als der Ort ihres Todes genannt wird.

In der Abhandlung Olshausens über die frühesten Verhältnisse der römischen Gemeinde ist auf die v. B.sche Antwort abermals geantwortet worden. Baurs Bemerkungen, sagt Olshausen, sprechen immer nur für die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Sage; aber gegen die vorhandenen Zeugnisse für das Factum hätte er Gründe aufstellen müssen, die uns nöthigen, dasselbe für Sage zu halten; etwa daß andre Zeugnisse den Tod des Apostels nach andern Orten verlegen, oder daß factisch nachgewiesen wurde, wie zu jener Nachricht die Römische Gemeinde nur durch Irrthum oder Betrug gekommen. Wenn ferner die von Dionysius berichtete gemeinsame Reise über Korinth nach Rom Schwierigkeit mache, so könne daraus nichts folgen, weil wir nicht vollständig mit allen Lebensereignissen beider Apostel bekannt sein. Doch werde ja durch die Schwierigkeit nur die Gleichzeitigkeit des Todes im Berichte des Korinthischen Bischofs bedenklich — ein falscher Grundsatz v. B.'s sei es aber, um falscher Nebenumstände willen einen Bericht auch in der Hauptsache zu bezweifeln. Diesen Grundsatz wende er auch gegen das Zeugniß des Papias, hier aber ganz mit Unrecht, sofern er die Schlußangabe des Eusebius, daß Clemens und Papias das so eben vom Marcusevangelium Gesagte bezeugen, ausdeht auf den ganzen vorangehenden Bericht von Petrus Streitigkeiten mit dem Magier, und dann aus der Falschheit dieser mit Unrecht dem Papias zugeschobenen Notizen das wirklich von Papias Bezeugte gleichfalls zweifelhaft macht. Unrecht endlich habe v. B., aus dem Korintherbriefe des Römischen Clemens, wo zuerst des Petrus Märtyrertod ohne Ortsangabe, dann des Paulus Tod zu Rom erzählt, auch des Paulus Thätigkeit im Westen gerühmt wird, zu folgern, daß für den Tod des Petrus der dem apostolischen Zeitalter so nahe stehende Bischof keinen Ort anzugeben gewußt habe. Die Stelle handle von Petrus vielleicht gar nicht, denn unsre einzige Handschrift des Briefes habe nur die Endbuchstaben ος, die der erste Herausgeber durch Conjectur ergänzt habe.

Aber davon abgesehn — das sehr erklärliche reichere Elogium, das dem Paulus zuertheilt wird, wolle ja keineswegs alles für diesen Gesagte dem Petrus absprechen; sonst dürfte dieser auch nicht gesteinigt und gegeißelt worden sein; erkläre man ferner das τέρμα τῆς δύσεως nicht von Rom, sondern vom Ende des Westens, von Spanien, wie es doch das Einfachste sei, so sei sofort gefunden, weshalb von Petrus nicht auch ein Gelangen an das τέρμα τῆς δύσεως erwähnt werde. Clemens also, enthalte nichts für, aber auch nichts gegen den Märtyrertod des Petrus in Rom; vollgültige Zeugen aber bleiben Gajus und Dionysius, zu denen Origenes tritt, weil allerdings die Worte des Eusebius ταῦτα Ὠριγένει auf das ganze Vorangehende zu beziehen sind, denn es fehle von der Stelle ab, wo Eusebius die Schicksale der 5 Apostel zu erzählen anfängt, jeder spätere Anfangspunct, so daß das ταῦτα so weit zurückzurechnen sei. Die Kreuzigung übrigens mit dem Haupte nach unten errege keinen Verdacht wider des Origenes Kritik; daß sie nur um die Demuth des Apostels zu schildern, erfunden sei, verstehe sich gar nicht so von selbst; warum soll bei den ausgesuchten Martern die Nero erdachte, Petrus die Kreuzigung nach unten sich nicht vielmehr als Erleichterung, denn als Erschwerung erbeten haben, so daß es ganz glaublich erscheine: ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς, οὕτως αὐτὸς ἀξιώσας παθεῖν. Noch gedenkt Olshausen des Irenäus, der mit Rom in genauer Verbindung stand, und der ohne Bedenken berichtet: daß Petrus und Paulus in Rom gepredigt und die Kirche begründet haben. Sein Ausdruck θεμελιούντων sei unverdächtig, weil er nicht fordere, daß die Apostel die Erstlinge der Gemeinde belehrt hätten. Diesem nach sei Anwesenheit und Tod des Petrus in Rom durch eine hinreichende Menge glaubwürdiger Zeugnisse dargethan, und „je mehr", so schließt Olshausen, „unsre Zeit von der Tendenz bedroht sei, die ideale Seite der Geschichte auf Kosten der factischen geltend zu machen und Alles in Sagen und Mythen zu verflüchtigen, desto dringender sei die Verpflichtung echter Wissenschaft, gültige Zeugnisse hochzuachten und sie sich nicht durch Hypothesen entreißen zu lassen."

Dies ist es was Olshausen gegen v. B. zu sagen hat. Man sieht, die zur Entscheidung der Frage aus dem Schatze unsrer Urkunden beigebrachten Zeugnisse sind auf beiden Seiten dieselben. Es handelt sich ganz um die Art der Beurteilung. Schon dieser formelle Grund zwingt die Historiker, bei ihrer Kritik mehr, als sonst eine einzelne Frage der Kirchengeschichte Gelegenheit giebt, die letzten Principien ihrer Forschung herauszukehren. Wir schrieben oben schon eine der eben aus Olshausen mitgetheilten sehr entsprechende, ihr genau entgegengesetzte, principielle Aeußerung v. B.'s aus: das Gefährlichste in historischen Dingen sei die Macht, mit welcher das subjective Bewußtsein sich zu objectiviren strebe, und diese täuschende Objectivität könne nur dadurch gehoben werden, daß man den Weg den dabei die Subjectivitat genommen, aufzeige — die Täuschung entlarve. Sehen wir nun beide Maximen an, so haben sie wieder beide Recht. Wo Täuschung ist, muß sie aufgedeckt, wo Factum ist, darf es nicht verflüchtigt werden. Liegt es nun weder in der Verschiedenheit der benutzten Zeugnisse, noch in den Maximen, die das Wie ihrer Anwendung bestimmen, worin liegt der Grund des so verschiedenen Ergebnisses? Es muß in der Art liegen, wie die Maximen selbst angewendet werden, die das Wie der Anwendung der Thatsachen reguliren. Die Maximen sind beide formell, wie das Kantische Moralprincip. Das Factische, sagt Olshausen, darf nicht idealisirt werden: aber was factisch, was blos ideell oder mythisch sei, ist eben die Frage. Die sich objectiven Schein gebende Subjectivität muß als bloße Subjectivität aufgezeigt werden: aber ob bei irgend einem Berichte nur eine Objectivirung von Ideen, oder ob eine Objectivität, die das subjective Bewußtsein erst erzeugt hat, vorliege, ist auch hier die Frage. Dies ist es was Olshausen der Baurschen Kritik vorwirft: nur die Möglichkeit der Täuschung erweise sie. War Petrus nicht in Rom, so erklärt sich aus den zusammenwirkenden Interessen der Mythus; war er aber in Rom, so hilft die Thatsache jenes Bewußtsein erklären, das jetzt uns für den Fall der nicht vorhandenen Thatsache den Mythus erklärt. Die ganze mythische Auffassung der heiligen

Geschichte beruht auf einseitiger Anwendung der Maxime, es könne vorkommen, daß das ohne Objectivität entstandene Bewußtsein die Objectivität fingire — aber indem wir diese Denkbarkeit für einen vorliegendem Fall in dessen vorliegenden Elementen nachweisen, vergessen wir, daß damit nur die sich von selbst verstehende Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Täuschung aufgezeigt worden ist.

Dies ist die formelle Schwierigkeit. Aber principiell wird die Frage auch wegen ihrer materiellen Wichtigkeit. Zwar die Anwesenheit des Petrus in Rom erwiesen, würde dem Protestantismus noch keinen Eintrag thun, aber die Erdichtung der Angabe erwiesen, würde den Katholicismus an der Ferse verwunden. Es ist wenigstens dies sein eignes Bewußtsein; wir können es aus den Worten eines katholischen Schriftstellers kennen lernen. Ein katholischer Recensent des Tholuckschen Commentars zum Römerbriefe *) spricht es aus: „Auf der Thatsache, daß der h. Petrus der erste Bischof in Rom war, beruht der Primat seiner Nachfolger, und die Untersuchung über die Stiftung der römischen Gemeinde ist daher äußerst wichtig."

Es ist gut, ehe wir vorschreiten, nachdem wir die beiden extremsten Repräsentanten des Gegensatzes, der über diese Frage bei uns zu finden ist, vernommen haben, erst noch den Stand der Untersuchung in der Römischen Kirche kennen zu lernen. Freilich nicht in der Meinung als könne sie heute über sich ein unzweideutigeres Zeugniß als zu des Presbyter Gajus Zeit ablegen. Wir lernen das Bewußtsein der katholischen Kritik uns gegenüber am besten von ihr selbst.

Der schon erwähnte Kritiker sagt **): „Was die Stiftung der römischen Gemeinde anbelangt, so beweist Tholuck in seiner Darstellung dieses Punctes mehr als hinlänglich, daß er Protestant ist. Auf die Frage: wer hat die Christengemeinde in Rom gestiftet? ist ihm zufolge die richtige Antwort: das weiß man nicht, in keinem Fall

*) Freiburger Zeitschrift f. Theologie. Bd. 10 Hft. 1 S. 174.
**) S. 173.

ist es aber der Apostel Petrus gewesen, wie die Katholiken meinen, denn forschende Mitglieder dieser Kirche haben das Unbegründete dieser Behauptung selbst eingesehen. Die neueste Untersuchung, meint er, welche katholischerseits über den Gegenstand veranstaltet worden, sei die Abhandlung in der Tübinger theologischen Quartalschrift Jahrg. 1824 4. Hft. Statt 1824 muß es 1840 heißen; denn im zweiten und dritten Heft des Jahrgangs 1840 steht ein Aufsatz von Stenglein „„Ueber den 25jährigen Episcopat des heil. Petrus in Rom"", den Tholuck um so eher hätte lesen sollen, als darin auf die zweite Auflage seines Commentars Bezug genommen ist. Weiter muß Th. aufmerksam gemacht werden auf die treffliche Arbeit Windischmanns **Vindiciae Petrinae, Ratisbonae 1836,** wo dargethan ist, **primo Petrum Romam venisse, deinde quando illuc venerit.** Die Abhandlung von Ginzel in der von Pletz zu Wien herausgegebenen neuen theol. Zeitschrift Jahrg. 1838 1. Heft, verdient gleichfalls rühmliche Erwähnung; und will Tholuck wirklich die neueste Untersuchung, welche katholischerseits über den Gegenstand veranstaltet worden, kennen lernen, so verweisen wir ihn auf die Schrift von Binterim: Das alte Gespenst in unsern Tagen, neu aufgeführt von Ellendorf: ist Petrus in Rom und Bischof der römischen Kirche gewesen?" So der Freiburger Recensent.

Das Eigenthümlichste von den Resultaten der hier gerühmten katholischen Forschung werden wir weiterhin noch zu erwähnen Gelegenheit finden. Wenn aber nach dieser Aufzählung der jenseitigen Verdienste die protestantischen Gelehrten beschuldigt werden, sie thäten nichts als die schon längst als nichtig nachgewiesenen Gegengründe immer von Neuem wieder aufzutischen, oder sich mit dreistem Absprechen zu begnügen, so möchte darauf zu antworten sein, daß wir innerhalb unsrer Kirche es weder an Vorsicht, noch an Ermahnungen zur Vorsicht fehlen lassen. Neben Olshausen war es besonders Credner, der sich für die Anwesenheit des Petrus in Rom interessirte *); und dabei gegen v. B.'s Kritik die Bemerkung

*) Einl. in das N. T. I 628—630, Recension der Meyer=

machte, „es möchten wenigstens die Protestanten von solcher Dialectik in Behandlung der Geschichte sich ferne halten. Der ächte Protestantismus, durch die Geschichte stark und ewig, werde nie eine Thatsache bestreiten, die alle historische Wahrscheinlichkeit für sich habe, diente sie gleich den Gegnern zur mächtigsten Stütze". Vor allen aber ist hier noch Rothes zu gedenken, von welchem jedenfalls der Vortheil uns Protestanten erwachsen ist, daß wir nicht des dreisten Absprechens gegen die Anwesenheit des Petrus in Rom beschuldigt werden können. Ihm hat in der Abhandlung vom Ursprunge des Episcopats im J. 1838 vielmehr mit Recht v. B. den Vorwurf gemacht, daß er mit allzugroßem Vertrauen auf die Crednersche Kritik über dieser Grundlage sein Gebäude von der vereinigten constitutiven Thätigkeit beider Apostel errichtet hat. Was übrigens am zuletzt genannten Orte noch einmal beiläufig v. B. über unsern Gegenstand ausgeführt worden ist, können wir, weil es der Sache nichts Neues von Erheblichkeit hinzubringt, bei Seite stellen.

Wie sollen wir nun, in der Unsicherheit aller anderwärts geltenden Beweisregeln, dabei gedrängt von der Furcht, entweder zu katholisiren, oder im Protestantismus über das rechte Maß hinaus zu gehn, uns hier zurechtfinden. Soll die Tradition entscheiden? oder die Möglichkeit, daß sie auf Täuschung ruhe? Und wenn diese Möglichkeit uns die Benutzung der Tradition unmöglich macht, giebt es dann keinen andern Weg, um sichere Resultate zu erlangen? In der That werden wir uns in die Nothwendigkeit versetzt sehen, nach einem solchen dritten, wenn es dergleichen noch geben sollte, uns umzusehn. Denn es möchte sich so viel doch herausstellen, daß in unserm Falle die Tradition sehr wenig sichere Ergebnisse liefern kann.

Zunächst zwar, daß die Möglichkeit, eine Angabe ohne zum Grunde liegendes Factum aus dem objectivirenden Streben des Bewußtseins zu erklären, noch keineswegs den Beweis, daß wirklich hier eine Täuschung vorliege, enthalten könne, gaben wir im Allgemeinen oben

---

hoffschen Einleitung in die petrinischen Schriften in der Hall. Allg. Litt. Ztng. 1836 Juli Nr. 124.

zu. Es würde sonst eine Geschichtsforschung überhaupt zu den Unmöglichkeiten gehören. Daß der v. Baursche Grundsatz, man habe nur immer die Probe zu machen, ob eine behauptete Objectivität sich nicht als täuschender Reflex des subjectiven Gedankens erklären lasse, und jedes so Erklärte könne dann nicht als Thatsache gelten — daß dieser Grundsatz zu unbegründeten Zweifeln führen kann, haben wir bei den Pastoralbriefen gesehen. Es fragt sich aber, ob in unserm Falle v. B. wirklich nur die reine Möglichkeit einer mythischen Bildung gezeigt, ob er nicht ihre Wirklichkeit zum guten Theile nachgewiesen hat?

Nicht mit apodictischer Nothwendigkeit. Aber diese würde ja auch der der Tradition Glaubende nicht für sich aufstellen können. Soll in geschichtlichen Dingen ein bestimmter Grad der Wahrscheinlichkeit die Gewißheit ersetzen, so muß auch, wenn jemand die Thatsache der Fiction von Thatsachen behauptet, und dieser einen hohen Grad von concreter Möglichkeit, von Wahrscheinlichkeit zu geben weiß, dagegen die Wahrscheinlichkeit, daß geschichtliche Zeugnisse Wahrheit reden, zurücktreten.

Freilich wenn wir dabei stehen bleiben: die von Gajus aus seiner Zeit bezeugte Sage, daß die Apostel an bestimmten Stellen der Stadt und der Umgegend begraben sein, eben so des Dionysius Bericht von der Stiftung Korinths und Roms durch Petrus und Paulus, und so ein Zeugniß nach dem andern lasse sich aus dem Parteiintereſſe enstanden denken — so bliebe dagegen immer die entgegengesetzte Möglichkeit, sie aus der Wirklichkeit des Factums zu erklären, die wahrscheinlichere, weil die Vermuthung niemals geradezu für Täuschung, weder für absichtliche noch für unfreiwillige sprechen kann. Das bloße Parteiinteresse, oder das Interesse an der Verherrlichung Roms oder des Apostels, würde nicht genügen. Aber wir erfahren auch außerdem noch vieles, was die Vermuthung mythischer Wahrheitsfälschung steigert. Zunächst, daß ein Theil der Ueberlieferung sich entschieden als nicht in der Wahrheit begründet beweist. Denn die ganze Tradition von den Kämpfen mit dem Magier Simon, wie sie gar in den Clementinen ausgebildet erscheint,

enthält eine Menge von solchen Angaben, die Niemand halten mag.

Ist nun auch der Baursche Grundsatz, daß wo ein Theil einer Ueberlieferung falsch sei, dem Zeugnisse gar nichts geglaubt werden könne, von Olshausen mit Recht als zu allgemein getadelt worden, so tadelt doch eben so mit Recht v. B. die Einseitigkeit, die gar keinen Schluß der Analogie von dem als falsch Erwiesenen auf das Uebrige statuirt; diese Analogie muß wenigstens immer bedenklich machen. Indeß, antwortet man, Papias hat das Falsche nicht berichtet, und wenn — so bleiben Zeugnisse genug, die von Petrus Anwesenheit in Rom ohne dergleichen Beziehungen erzählen. Aber wir haben doch nun die Thatsache, daß Justin eine Römische Inschrift auf den Magier bezog; und daß diese Beziehung eine irrige war, möchte doch ebenfalls mit Gewißheit feststehn. Wo nun eine vorhandene Thatsache zur Erklärung von etwas anderm hinreicht, könnte man sagen, da darf man diesem andern keine weitern Erklärungen unterstellen. Läßt sich aus der Inschrift **Semoni Sanco** die Sage von Simon in Rom, daraus die Sage von Petrus in Rom erklären, so dürfen wir also, der kritischen Sparsamkeit wegen, zur Erklärung der letzteren Sage die Annahme, daß sie wahr sei, nicht hinzu erfinden. Erscheint dies zu spitzfindig, so wollen wir hinzufügen: daß für fast alle Momente, die von Petrus Lebensgeschichte erzählt werden, sich Thatsachen nachweisen lassen, aus denen sie ohne Hinzunahme der Wahrheit des Erzählten völlig erklärbar sind, so daß man diese Wahrheit immer als überflüssige Hypothese ansehn kann. Origenes meldet (Euseb. KG. III 1), daß Petrus in Pontus, Galatien, Bithynien, Kappadocien, Asien den Juden der Diaspora gepredigt habe. Wörtlich sind diese im ersten Briefe als Adressaten genannt; und wenn vollends dazu kommt, daß Eusebius der die Angabe des Origenes mittheilt, selbst ganz arglos aus dem Briefe des Apostels die Wahrheit der Angabe schließt, so scheint es ja gänzlich überflüssig, der Sage noch irgend einige Thatsächlichkeit weiter zur Voraussetzung geben zu wollen. In demselben Briefe ist Marcus erwähnt, und zwar als *υἱός*, was auf ein sehr inniges Verhältniß schließen läßt,

Marcus ist nach den letzten Nachrichten, die wir von ihm haben, (Col. 4, 10) in Rom; Marcus soll das 2te Evangelium geschrieben haben, während das 3te dem Pauliner Lucas zugeschrieben wurde — brauchte man mehr um den Petrus nach Rom kommen zu lassen, und ihm Marcus zum Dollmetscher zu geben, der nach — so melden die einen — oder vor — so melden die andern — des Apostels Tode aus dessen Belehrungen das Evangelium zusammengesetzt. Dürfen wir da noch die Wahrheit der Thatsache zu Hülfe nehmen? wäre dies nicht die unbegründetste Hypothese? unnöthig, und schwierig zugleich, wenn doch des Marcus Zusammenhang mit den beiden andern Synoptikern auch hier ganz andre Quellen giebt, als die Tradition erfindet. Ferner, wenn Dionys der Korinthische Bischof seiner Kirche den Petrus neben Paulus zum Stifter giebt, so ist die Kephaspartei in den beiden Paulinischen Briefen völlig ausreichend dies zu erklären, wenn nicht hier das Interesse an der Verherrlichung der eigenen Gemeinde schon als genügend betrachtet wird; denn wie um Homers Abkunft, könnte man sagen, sich sieben Städte stritten, so konnte um die Abkunft von Petrus jede Gemeinde um so eher sich bewerben, als dies ohne Beeinträchtigung der andern geschehen konnte, als im Gegentheil der Ruhm der einen die Angaben der andern unterstützte, denn es erschien dadurch das Umherziehn des Apostels um so beglaubigter. Kam nun zu allem diesem die Apostelgeschichte, in der es vielleicht mehr zufällig, oder weil wirklich im Anfange der christlichen Geschichte Petrus mehr hervortrat, geschah, daß die beiden Gestalten des Petrus und Paulus von den Aposteln fast allein als ebenbürtig in den Vordergrund treten, so braucht man ja gar nichts, als die (freilich nicht ganz unbequeme) Aechtheit oder wenigstens die frühzeitige Entstehung dieses Buches, um daraus selbst ohne zu Hülfe-Nahme des Parteiinteresses vollständig zu erklären, weshalb überall wo man Paulus findet, Petrus ihm an die Seite gestellt wird.

Wie sehr überhaupt die Schriften der Apostolischen Zeit der sogleich folgenden Generation dazu dienen mußten, durch Combination des in ihnen Angedeuteten sich

ein Bild der Geschichte herzustellen, ist unverkennbar. Die Geschichte wie die Lehre der Apostel wurde früher wie man erwarten sollte, aus ihren Schriften abstrahirt. Es bewährt sich hieran die Richtigkeit des protestantischen Grundsatzes, die Schrift weit über die Tradition zu stellen. Es war zwar sehr scheinbar, aber doch in Wahrheit nicht treffend, was seit Lessing unter uns Protestanten sich wieder geltend machen wollte, die Kirche habe ja lange genug ohne Schrift sich beholfen, und bis zur Sammlung des Kanons sei die Schrift auf die Bildung der kirchlichen Ansichten gar nicht so einflußreich gewesen, daß nicht daraus hinlänglich ihre relative Entbehrlichkeit, und die Relativität ihrer Unentbehrlichkeit folgen sollte. Im Gegentheil muß man sich wundern, wie die den Aposteln am nächsten stehenden Väter so fast ganz von den Schriften der apostolischen Zeit abhängen, daß es fast aussieht, als müsse die mündliche Ueberlieferung verhältnißmäßig sehr sparsam geflossen sein. Was Barnabas, Clemens, Hermas und andre den Schriften unsres Canons gegenüber Eignes haben, an Lehrelementen wie an geschichtlichen Angaben, ist wenig geeignet der Tradition zur Empfehlung zu dienen. Was hieran auffallend erscheinen könnte, muß wohl aus demselben Grunde erklärt werden, aus dem wir es herleiten daß von den ersten christlichen Bewegungen die gleichzeitigen profanen Schriftsteller so fast gar keine Spuren enthalten. Diese Bewegungen gehörten noch all zu sehr dem Privatleben an, es war eine erst im Hintergrunde der Geschichte sich bereitende weltgeschichtliche Umgestaltung. Solcher Privatgeschichte scheint die Unklarheit mit einer gewissen Nothwendigkeit, nicht nur bei denen, die kein Interesse daran haben können, sondern auch bei den Betheiligten selbst anzugehören. Thatsachen des innern und äußern Lebens greifen hier zu sehr in einander, als daß die letzteren sich ohne Schwierigkeit von selbst in ihrer Stellung zu einander fixirten und einprägten, und so wird sich um so weniger die Tradition zu einem übersichtlichen Bilde gestalten, als doch auch bei den dafür Interessirten die größeren welthistorischen Begebenheiten immer dazwischentretend das Zusammengehörige, das sich gegenseitig Bedingende und

Erklärende in jener mit ungewissen Schatten überdecken. Es bleibt also doch dabei, daß wenn nicht im Allgemeinen alle Tradition, so doch die das Urchristenthum betreffende etwas höchst Unsicheres ist, daß hier mit einer gewissen Berechtigung und ohne Ueberprotestantismus zuweilen die Möglichkeit der Täuschung auf Wirklichkeit derselben zu schließen erlaubt. Ein Glück aber für uns, daß dieselben Schriften, die so vielfach den Vätern zu Combinationen dienen mußten, auch uns noch offen sind, und wie sie uns in vollständigerer Uebersicht vorliegen, unsern Combinationen eine größere Sicherheit, als denen der Apostelschüler selbst, möchte man sagen, zu geben im Stande sind. Zwar die Glaubwürdigkeit dieser Urkunden scheint ja selbst auf der der Tradition zu entnehmenden Beglaubigung ihrer Aechtheit zu beruhen? Zum allergeringsten Theile. Urkunden beglaubigen sich — und dabei denken wir noch gar nicht an das Zeugniß des h. Geistes — durch sich selbst, sobald nur hier die Kritik vor verwirrenden Zweifeln eines unprotestantischen Ueberprotestantismus hütet.

Petrus hat in Kleinasien gewirkt, sagt die Tradition — nach Kleinasien ist der Brief des Petrus gerichtet, wie er selbst sagt. Petrus ist in Rom gewesen, sagt die Ueberlieferung; von einer συνεκλεκτή in Babylon grüßt der Brief des Apostels an derselben Stelle, wo er von Marcus grüßt, den er bildlich seinen Sohn nennt. Daß auf den Gruß aus Babylon die Sage von Petrus in Rom sich eben so, wie auf die Adresse des Briefes die Nachricht von Petrus in Kleinasien, entweder gründete oder stützte, sagt abermals Eusebius mit ausdrücklichen Worten (II 15:) „Des Marcus gedenke Petrus im ersten Briefe, den er auch, sagt man, in Rom verfaßt habe: dies deute er selbst an, indem er die Stadt im tropischen Sinne Babylon nenne.

Es stände uns frei, dieselbe Combination zu machen, und nach Wegwerfung der Tradition doch ihre wesentlichste Angabe zu bestätigen. Aber dies erscheint sehr wenig räthlich, wenn nichts weiter als der Name Babylon, für Rom sprechen soll. Jene erste Folgerung aus den Lesern des Briefes auf eine Anwesenheit Petri in

Kleinasien ist fast von allen, weil der ganze Brief auf ein schon bestehendes persönliches Verhältniß gar keine Hindeutungen giebt, für unbegründet erklärt worden. Soll es begründeter sein, daß Petrus in Rom war, weil er aus Babylon grüßt? Wirklich hat man dies ebenfalls, und zwar auch wenn man die Tradition von Petrus Römischer Wirksamkeit festhielt, längst als aller Rechtfertigung entbehrende Allegorie bei Seite legen wollen.

Wir sehen, der einzelne Name wird uns kein Licht über den Gegenstand geben. Im übrigen aber enthält der Brief so wenig specielle Beziehungen, daß er an sich über den Ort seiner Abfassung keine Auskunft zu geben vermag. Zwar Marcus befindet sich nach dem Colosserbriefe 4, 10 bei Paulus in Rom; ist die Kritik zu Sparsamkeit überall verpflichtet, wo sich für Zuthaten nicht besondre Gründe ergeben, so hat sie zunächst Marcus in Rom und Marcus in Babylon für denselben zu halten. Marcus in Rom hatte nach dem Colosserbriefe die Absicht, nächstens nach Kleinasien zu kommen, und es wäre nicht unnatürlich, wenn er vorläufig etwa durch einen Brief des Petrus sich empfehlen ließ. Aber freilich, eben so natürlich ist auch, daß Marcus von Kleinasien weiter ging nach Babylon, sofort mit Petrus ein eben so inniges Verhältniß wie mit Paulus anknüpfte, so daß ihn dieser nach jedenfalls sehr kurzem Umgange seinen Sohn nannte, und von ihm die Kleinasiaten grüßte. Vielleicht um ein recht vertrauliches Verhältniß mit den ihm unbekannten Gemeinden anzuknüpfen, um seine Verwandtschaft wie eine alte Bekanntschaft der Bithynier, und den Bekannten der Bithynier wie seinen Verwandten darzustellen, vereinigt Petrus in einem Satze den Gruß seiner unbekannten Ehefrau und seines nur tropisch gemeinten Sohnes. Silvanus, auch ein ehemaliger Begleiter des Paulus mußte durch Ueberbringung des Briefes dem neuen Verhältnisse das Siegel aufdrücken. Im Schreiben selbst wird auch er gelegentlich empfohlen. Silvan erscheint seit AG. 20, 4 nicht mehr in Paulus Gesellschaft; wie natürlich ist der Schluß, daß er sich zu Petrus gewandt hat. Indessen ist nun anderseits kein zwingender Grund vorhanden, weshalb wer einmal unter den

Begleitern des Paulus nicht aufgezählt wird, ihn für immer verlassen haben soll; später findet sich nirgends eine vollständige Aufzählung der Paulinischen Reisegesellschaft; ob Silas nie dabei war wissen wir nicht. Da aber, wenn wir einen, der uns als Begleiter eines andern bekannt war, am dritten Orte treffen, sehr natürlich fragen, ob sein Freund nicht auch da sei, so weiß ich nicht, ob daraus, daß Silas beim Petrus ist, nicht mit demselben Rechte vermuthet werden kann, daß Silas und Petrus beim Paulus sind, als man zu schließen pflegt, daß Silas nicht mehr bei Paulus sei. Allerdings, da wir Paulus nicht nach Babylon versetzen können, so müßten wir Petrus und Silas und Babylon nach Rom versetzen. Freilich wäre Babylon symbolisch zu nehmen, aber von dem später zu Besprechenden abgesehen ist dies für den alttestamentlicher Bilder vollen Apostel keineswegs so unwahrscheinlich. Und wir gewönnen dadurch entschieden. Es erspart dadurch der ebenfalls tropisch Sohn genannte Marcus die Reise von Rom über Kleinasien nach Babylon, und gewinnt jedenfalls an Zeit, sich den Sohnesnamen bei Petrus zu erwerben. Immer wird man bekennen, daß das Erscheinen zweier Pauliner bei Petrus, und der Entschluß des letztern, in ein Paulinisches Missionsgebiet einen Brief zu schreiben, an dem man noch dazu statt Petrinischer Eigenthümlichkeit eine große Annäherung an die Auffassungsweise des andern Apostels entdeckt haben will, daß alles dies, schon ohne das, was wir noch etwa finden könnten, doch auf die einfachste Weise durch die Vermuthung erklärt wird, es haben sich im Westen die beiden Männer gefunden und verstanden, die im Osten nie ganz geeinigt auseinandergingen. Es klingt fast, als bestrebe sich Petrus, an der Umgebung, in der er sich befindet, diejenige Freude auszudrücken, die man nicht sich selbst, sondern Freunden verdanken mag. „Durch Silvan, den treuen Bruder — ich denke ja — schicke ich euch diese wenigen Zeilen, als eine Mahnung und ein Zeugniß, daß es die wahrhafte Gnade Gottes ist, in die ihr gegründet seid. Es grüßt euch die Genossin euerer Berufung, die in Babylon sitzt, und Marcus mein Sohn." Die letzten Worte haben das Merkwür-

dige, daß sie durch Abwechselung mit der symbolischen und eigentlichen Interpretation eine Mannichfaltigkeit von Erklärungen zulassen. *Συνεκλεκτή, Βαβυλών, υἱός* sind alle drei, oder ein beliebiges, oder zwei beliebige, oder gar keins im tropischen Sinne genommen worden. Muß man für *υἱός* diesen Sinn einmal zulassen, so kann es nur freuen, die *συνεκλεκτή* und ihren Sitz Babylon gleichfalls als symbolische Bezeichnungen fassen zu dürfen. Daß Petrus, nachdem er den Kleinasiaten versichert hat, sie hätten die Wahrheit, von der Römischen Gemeinde grüßend das Gleiche bezeugt, hat nichts, wie ich denke, was der Wahrscheinlichkeit widerstrebte. Daß aber das „wie ich denke" welches Petrus seiner Empfehlung des Silas hinzufügt, keinen Zweifel sondern vielmehr die Stimmung ausdrückt, in der man seiner Sache sicher ist, wurde so eben durch ein Beispiel annehmlich zu machen versucht.

Wenn wir in demselben Sinne, wie v. B., die Parteiungen der ältesten christlichen Kirche uns dächten, nämlich in dem Sinne, daß das dem Paulinismus gegenüberstehende Judenchristenthum Petrinismus wäre, so wäre gar kein Grund, den ersten Brief des Petrus nicht mit derselben Sicherheit, wie etwa die Clementinen, nach Rom zu versetzen. Wir sehen auch v. B. selbst dazu Anstalt machen. „Wenn, sagt er am Schluß der Abhandlung über die Christuspartei, wenn der Gegensatz der judenchristlichen und heidenchristlichen Partei in die Verhältnisse der ältesten Kirche so bedeutend eingriff, so ist es sehr natürlich, daß ähnliche Versuche zur Ausgleichung und Vermittelung wie von dem Verfasser der Clementinen, auch schon früher gemacht wurden. Unleugbar hat der Brief des Jacobus, wie schon bemerkt worden ist, eine solche Tendenz. Sollte aber derselbe Gesichtspunct nicht auch auf die beiden Briefe des Petrus anzuwenden sein? Es ist schon öfters die Bemerkung gemacht worden, daß der erste von beiden in Sprache und Begriffen auffallend mit den paulinischen übereinstimmt. Begründet diese Erscheinung keinen Zweifel an der Aechtheit des Briefs, so kann sie doch nur aus der Voraussetzung erklärt werden, daß der Apostel sich selbst veranlaßt sah, den Gemeinden in Pontus u. s. w., bei welchen, wie sich erwar-

ten läßt, der Gegensatz besonders stark hervortreten mußte, durch das ganze Gepräge seines Briefs, seine Uebereinstimmung mit dem Apostel Paulus an den Tag zu legen."

In der That möchte jedoch dies eine Resignation auf die Eigenthümlichkeit sein, die fast eines großen Apostels zu unwürdig wäre, als daß die friedfertige Absicht damit versöhnen könnte. Auch ist nicht einzusehn, warum an die Stelle des Gedankens: ich will meinem Briefe ein Paulinisches Gepräge geben, um jenen stillschweigend anzudeuten, daß sie sich mit den Paulinern vertragen; warum statt dessen Petrus nicht lieber gedacht haben sollte: ich will es ihnen geradezu, und unter meinem Gepräge schreiben, entweder — wie nun seine Ueberzeugung war — daß Pauli Lehre die meinige ist, oder daß die verschiedenen Confessionen sich sehr wohl mit einander in Frieden vereinigen können. Die v. Baur'sche Vermuthung also ist unnatürlich. Es kann übrigens v. Baur'n hieraus nicht eigentlich ein Vorwurf gemacht werden, denn seine Meinung ist es im Grunde doch wohl — und zu ihr bildete jene Hypothese nur eine für den Augenblick geschlagene Brücke — daß der Brief, wie er es nachher von dem zweiten Petri entschieden ausspricht, von einem jener Friedfertigen verfaßt ist, die in der alten Doppelkirche durch ihre Zug um Zug, bald von den Petrinern, bald von den Paulinern gemachten Vermittelungsversuche das versöhnende Beispiel der rechten Mitte gaben. Nicht also ihn, wohl aber uns trifft die Schwierigkeit, daß Petrus auf so versteckte Weise die Apologie des Paulus führen zu müssen meinte. War er früher andrer Meinung, war er die wirkliche Autorität jener andern Partei, die mit Recht von Paulus nicht als der zweite integrirende Bestandtheil der Kirche, sondern als verirrte Secte betrachtet wird, und hat er sich jetzt so geändert, daß er Paulinisches Gepräge annehmen konnte, so kann es nur etwa falsche Scham gewesen sein, daß er nicht offen seinen bisherigen Irrthum bekannte, daß er demüthig versprach, dieser zweite Rückfall — denn dem Petrinismus abzusagen hatte er schon einmal gelobt und zu Antiochia doch sein Wort gebrochen — dieser zweite solle nun auch der letzte sein.

Wollen wir das nicht sagen, so bleibt, die Aechtheit des Briefes vorausgesetzt, nichts übrig als die Vermuthung, daß Petrus gar kein Petriner im v. B.'schen Sinne des Wortes war; daß er hier nichts gut zu machen, nichts zu widerrufen hatte, sein Gepräge, welches dann gar nicht soweit vom Paulinischen abzuweichen brauchte, gar nicht erst verändern durfte, sondern daß er es nur etwa schärfer als bisher gegen diejenigen zu richten hatte, die er bis dahin — vielleicht nur aus Nichtwissen — zu nachsichtig hatte mit seinem Namen Mißbrauch treiben lassen. Aber auch das erwähnt er nicht. Im ersten Briefe werden die Ketzer überhaupt nicht beachtet, im zweiten um so entschiedener, aber ohne daß ihr Princip als judaistisches angegeben wird, und ohne daß etwa ein Desavouiren der sich auf ihn Berufenden darin enthalten wäre. Es ist gewiß, dies kann denkbarer Weise gegen die Aechtheit der Briefe eingewendet werden, wenn nun doch einmal — wie wir dies vielfach versucht haben nachzuweisen, die älteste christliche Ketzerei durchgängig judaistisch war. Und zwar gegen die Aechtheit mehr noch des zweiten, als des ersten.

Aber die Schwierigkeit scheint doch gehoben werden zu können. Richtig ist: wenn Petrus Meinung die war, es entferne sich die Lehre des Paulus zu weit, vielleicht nur ein geringes zu weit, vom Judaismus, er fasse zu sehr im Christenthume die Seite der Negation gegen den jüdischen Standpunct auf, so mußte er, wenn er auch noch so sehr mit ihm gegen die Irrlehrer gemeinschaftliche Sache machte, doch gerade darauf besonders reflectiren, daß diese nun wieder in irgend einer Weise das Judaisiren übertrieben. Kurz, es mußten die Judaisirenden einen Hauptgegenstand seines Nachdenkens bilden, und konnten in einem Briefe, der einen Uebergang des Petrus zum Paulinismus aussprach, nicht mit Stillschweigen übergangen sein. Aber daß jenes der wirkliche Unterschied zwischen beiden Aposteln sei, braucht ja noch nicht angenommen zu werden. Vielleicht bestand der Unterschied gerade darin, daß Petrus zur entschiedenen Vermeidung des judaistischen Elements oder zur Auffassung

des Christlichen in seiner ganzen Neuheit vielmehr erst langsamer kam, weil er auf das Verhältniß zwischen Moses und Christus nicht, oder nicht hauptsächlich reflectirte. Dann konnte ihm eben dies, daß die Ketzerei, die er mit Paulus verdammte, mit einem Festhalten des jüdischen Wesens zusammenhange, eben dies sich ihm verbergen; ihm trat vielmehr, je mehr er das Christenthum nur von seiner das Judenthum erfüllenden Seite erfaßte, an den Ketzern nur das hervor, daß sie das wahre Judenthum nicht verstanden, daß sie nicht im rechten Sinne judaisirten. Oder es trat ihm überhaupt nur die Ketzerei in ihren Symptomen, nicht so wie dem Paulus in ihrer Wurzel hervor. Petrus war nicht Pauliner in der Entschiedenheit, daß er alle Ketzerei für ein Judaisiren erklärte, wie es z. B. Ignaz in seinen Briefen thut, der darum auch noch sich selbst das sicherste Zeugniß ausstellt, daß seine Briefe dicht an die apostolische Zeit heranreichen, wo Ketzerei und Judaismus wirklich eins waren. Im übrigen aber war Petrus Pauliner, oder stand dem Paulus so nahe, daß dieser Petriner hätte heißen können. Was die Kritik bewog, in den Briefen des Petrus Mangel an eigenthümlichem Gepräge zu sehen, scheint mehr nur die getäuschte Erwartung zu sein, man werde einen Judaisten in ihm finden, während man einen entschiedenen Prediger des Versöhnungstodes Christi kennen lernt. Was anderseits die Verwandtschaft des mehr äußern Vortrags betrifft, so überrascht hier die Aehnlichkeit vielfach deshalb, weil wir gewohnt sind der Eigenthümlichkeit des Paulus zuzurechnen, was doch dem hellenistischen Stil allgemein zugehört, jene durch das Ringen des Antithesenprincips mit dem Princip des Periodenbaus verschränkte Construction; jene Häufung der Ausdrücke und Wendungen, gleichsam eine Bestürmung der für jüdische Begriffe und Gedanken noch nicht gefälligen griechischen Sprache. Groß ist aber anderseits die Verschiedenheit; eigenthümlich dem Paulus ist die — sollen wir sagen Pharisäische oder Griechische Dialectik; dem Petrus eigenthümlich das Festhalten der orientalischbildlichen Anschauung, wodurch der erste Brief an Jacobus, der zweite an die Apocalypse erinnert.

Wir kehren zu der Frage zurück, ob Petrus in Rom war? Den Brief den wir ihm zuzuschreiben nicht anstehn, enthält wie wir sahen, einiges was nach Rom deutet. Warum soll nun Petrus nicht in Rom gewesen sein? Wir rechnen die ganze Tradition bei Gajus, Dionysius, Papias, Justin für Null, wir wollen ihr gar keinen Einfluß gestatten, die Inschrift des Semo mag so unächt sein wie die Gräber der Apostel — aber wir lassen der Tradition auch den Einfluß nicht, daß weil sie für ihre Behauptungen keinen Glauben erweckt, das was sie sagt verdächtig wäre, sobald es von ganz andrer Seite wahrscheinlich würde. Vielleicht ist es nur die Furcht, daß man von der unglaubwürdigen Tradition sich leiten zu lassen scheinen könne, die uns bewegt, aus dem einzigen Babylon 5, 13 vielmehr eine „Wirksamkeit die Petrus im Parthischen Reiche" gefunden, zu schließen. So de Wette mit dem Zusatze, daß davon freilich die Alten so wenig wußten, daß sie unter Babylon Rom verstanden. Fast erscheint hier Petrus wie ein abgesetzter, eine neue Stelle suchender Prediger, es kommt nicht eben auf die Gegend an, wenn die Stelle nur hinreicht zur Versorgung eines verheiratheten Mannes. Wo zog es den Petrus hin, wenn er einmal Jerusalem verließ? Was ist an sich das Wahrscheinliche? Wenn die politische Bedeutung Roms so frühzeitig ein kirchliches Interesse an dieser Stadt, ein Interesse an ihrer Verherrlichung erzeugte, warum soll nicht schon Petrus Interesse der Art gehabt haben? Von je hatte das Judenthum für seine Weltanschauung zwei geographische Mittelpuncte fixiren müssen: die heilige Stadt, und die profane Hauptstadt der jeweilig herrschenden und gegen die Theokratie aufgestandenen Weltmonarchie. Zu den Zeiten der Propheten war dieser antijüdische Punct Babel; das Babel dagegen zu Petrus Zeit war nicht mehr Babel, sondern Rom war das Babylon dieser Tage. Vom Verfasser der Apocalypse wird niemand schließen, wenn er die kommenden Strafgerichte Gottes über Babylon ausspricht, es habe derselbe für Gott eine Wirksamkeit im Parthischen Reiche ausfindig gemacht. Und liegt die Symbolik des Apocalyptikers dem Petrus so fern? Vollends wenn man sich

den zweiten Petri hinzuzunehmen traute, wo unter andern auch die symbolische Bedeutung Bileams des Sohns Bosor als Ketzerhauptes aus der Apocalypse wiederkehrt. Aber wo sollte die orientalische Bildersprache, wie sie in den Apokryphen als in die Hellenistische Literatur übergehend erscheint, hingekommen sein, wenn die Sprache der Apokalypse so ganz vereinzelt stände. Der Brief des Jacobus ist nicht so trocken und verständig, daß er in seiner kühnen Bildnerei nicht an den apokalyptischen Stil erinnerte. Petrus im ersten Briefe ist voll von Bildern; man rechnet sie ihm nur nicht zu, weil man es eben mit zum Paulinischen Gepräge rechnet, wenn Petrus von Schenkeln des Gemüthes (1, 13) und dergl. spricht. Es wird aber vielmehr wohl gemeinsamer Stil der damaligen religiösen Literatur sein; und warum soll der in den christlichen Versammlungen gewiß reichlich ausgebildeten Symbolik nicht ebenso wie die Arche Noahs als Bild der Kirche (1 Petr. 3, 20), Babylon als Bild von Rom frühzeitig so geläufig geworden sein, daß Petrus es ohne Erklärung und freilich auch ohne specielle Veranlassung benutzen konnte. Verwirrung brauchte er nicht zu fürchten, die Kleinasiaten erfuhren es jedenfalls vom Silvan, daß sie etwaige Antwort nicht nach Parthien zu schicken hatten.

Wir überlegen aber noch einmal: was kann der Vermuthung, daß Petrus nach Rom ging, entgegenstehn? Die Apostelgeschichte ist es, zusammen mit der Paulinischen Briefsammlung, die uns, indem sie seit des Paulus Auftreten an dessen Thätigkeit den ganzen Fortgang der Sache zu knüpfen scheint, mit dem Gedanken befreundet, es haben die andern Apostel bei dem was zu Palästina entstanden war, für immer ausgeruht. Die Sage hat die Apostel später nach allen möglichen Welttheilen, bis nach Indien hin, vertheilt — wie viel daran wahr ist, wird schwer mit genügender Klarheit entschieden werden können. Aber wenn wirklich einige in jene entfernten Gegenden gingen, soll das Römische Reich, zu dem sie gehörten, und dessen Stellung zum Christenthume die äußere Existenz desselben entscheiden mußte, nicht gerade die Thatkräftigsten angezogen haben? Aber die Apostelgeschichte schweigt, nachdem sie einige spärliche Ansätze

Palästinischer Missionsthätigkeit berichtet hat, von weitern Thaten der Palästinischen Apostel; ein Umstand, der sich aus Paulinischer Parteilichkeit nicht erklärt, denn der Verfasser hatte doch im Anfange den Petrus mit seltner Neidlosigkeit in seiner großartigen Stellung geschildert, die Parteilichkeit müßte ihn erst im Laufe der Arbeit überkommen haben. Aber auch die Paulinischen Briefe geben die Vorstellung, daß Paulus nirgends auf seinem ganzen Arbeitsfelde auf eine Wirksamkeit der zwölf Jünger trifft, so lange wir nicht die Pseudapostel die er zu bekämpfen hat, mit jenen identificiren wollen. Paulus hat viele Mitarbeiter und Mitgefangene, viele die im falschen Sinne wirken, aber die Jünger und Brüder denkt er immer nur in den engen Gränzen der nächsten Umgebung Palästinas. Als den zeitweilig von Gott bestellten Apostel der Römischen Welt weiß er sich, in der Mitte erst von ihm abhängiger Gehülfen, allein. Alles dies sind Thatsachen, die wir anerkennen müssen. Was aus ihnen folge? was nicht? wird nun zu sagen sein. Wir werden eben so sehr uns hüten müssen, zu viel als zu wenig aus ihnen zu schließen. Zu wenig aus ihnen zu schließen, ist der Fehler der katholischen Geschichtsschreibung. Wir zeigen dies mit wenigem.

Es kann nämlich ein für allemal nicht richtig sein, und ist als urkundlich widerlegt anzusehn, was als neu erkämpftes Resultat katholischer streng historischer Forschung von dem oben erwähnten Recensenten eines protestantischen Commentars zum Römerbriefe gerühmt worden ist, daß Petrus frühzeitig, und mehrmals Rom besucht habe, daß er an der Gründung der dortigen Gemeinde betheiligt sein könne. Diese Ansicht widerspricht den erwähnten Thatsachen zu entschieden, als daß aller Scharfsinn in Hebung kleinerer Bedenklichkeiten uns mit ihr versöhnen könnte. Es wird sich indeß auch zeigen lassen, daß die Schwierigkeiten im Einzelnen nicht geringer sind, und daß der Scharfsinn, mit dem man sie zu heben versuchte, verschwendet ist. Schwierigkeiten im Einzelnen lassen sich allerdings wegräumen.

So wird von Stenglein die Nachricht des Eusebius und Hieronymus, daß schon im zweiten Regierungsjahre

des Claudius die erste Römische Reise des Petrus stattgefunden habe, mit der Angabe der Apostelgeschichte (**12**, **2** und **17**) wonach noch im Todesjahre des Jacobus Petrus in Rom war, zu vereinigen versucht. Da nämlich gleich nach dem Tode Jacobus des Aeltern von der Apostelgeschichte Agrippas **I.** Tod erzählt wird, dieser aber in das vierte Jahr des Claudius fällt, so schien bis zu diesem Zeitpunct eine Entfernung des Petrus von Jerusalem gegen die Apostelgeschichte zu streiten. Hören wir darüber die kurz zusammenfassende Darstellung jener Recension. „Daß die Apostelgeschichte," heißt es, „nicht zu dieser Annahme nöthigt, hat Stenglein gezeigt, und wir selbst auch haben vor und unabhängig von ihm den Irrthum eingesehn. Eine genaue Auseinandersetzung würde zu weit führen; wir machen nur darauf aufmerksam, wie unwahrscheinlich es sei, daß der eifrig um die Volksgunst buhlende Aprippa, als er im Jahr **41** auch die Herrschaft über Judäa und Samaria erhalten hatte, erst in seinem Todesjahre die angesehensten Personen unter den Christen solle verfolgt haben. Er wird dies vielmehr bald nach seiner Ankunft in Palästina gethan haben, und so müssen wir gewissermaßen **a priori** die Hinrichtung des Jacobus und die Flucht des Petrus in das Jahr **42** verlegen. Man darf nicht meinen, Alles was AG. **12**, **1**—**23** berichtet wird, sei in dem kurzen Zeitraum zwischen der Ankunft und Rückreise der antiochenischen Abgeordneten vorgefallen, sondern die Flucht des Petrus und der Tod des Agrippa können ohne Anstand um **2** Jahr aus einander liegen. Daß sie nicht schnell auf einander folgten, ist durch den Schluß von V. **19** deutlich angegeben, und nur des Contrastes wegen oder aus pragmatischem Interesse hat Lucas die Hinrichtung des Jacobus und das tragische Ende seines Mörders an einander gereiht. Daraus daß AG. **12**, **24** und **25** die Rückreise der antiochenischen Abgesandten erst nach dem Tode des Agrippa berichtet wird, folgt nicht, daß der König auch vorher schon gestorben war, denn die beiden Verse bilden augenscheinlich nur die Einleitung zu dem folgenden Kapitel, und stehen aus diesem und keinem andern Grunde an ihrer jetzigen Stelle. Die Rückreise des Paulus und

Barnabas in der Begleitung des Marcus mußte berichtet werden, weil sofort die Missionsreise welche die drei Männer von Antiochia aus unternahmen, berichtet wird, und die Rückreise selbst kann mithin schon geraume Zeit vor der zuletzt erzählten Begebenheit erfolgt sein, wie man denn zur Noth in V. 25 die Aoriste als Plusquamperfecta fassen könnte. Daß die Rückreise nicht nur möglicher Weise, sondern in der That früher erfolgt, ergiebt sich aus V. 24, welcher einen längern Zeitraum in Anspruch nimmt." Nach dieser Zurechtlegung der Apostelgeschichte wird darauf aufmerksam gemacht, daß seit der damaligen Flucht Petrus bis zum Apostelconvent im Jahre 52, also auf 10 Jahre aus der Geschichte verschwindet, und daß, da er nicht so lange unthätig gewesen sein kann, die bestimmte Nachricht des christlichen Alterthums, daß um diese Zeit Petrus nach Rom gekommen, nur von Befangenen in Zweifel gezogen werden könne. Keine Schwierigkeit mache, daß mit derselben Nachricht die Angabe verbunden werde, auch die Antiochenische Kirche habe Petrus erst gegründet (θεμελιώσας). Zwar nach AG. 11, 19 ff. sei schon Barnabas mit Paulus zur Ordnung der in Antiochia entstandenen Gemeinde gesandt worden; aber Barnabas war kein eigentlicher Apostel, Paulus war es damals noch nicht, die Antiochenische Kirche als die allererste zu wichtig, so sei es denn weder unwahrscheinlich noch unnatürlich, daß Paulus, einmal aus Palästina vertrieben, zunächst hierhin ging, zu bestätigen und zu befestigen, und daß man deshalb in ihm den eigentlichen Begründer sah.

Ein Wort zuerst über diese letzte Wendung, die der Kritiker nimmt. So allerdings wie er sagt, hat es die Römisch katholische Kirche gemacht, daß sie den Apostel Paulus, den Mann dem das Europäische Heidenchristenthum seine Begründung ganz und ungetheilt verdanken sollte, ungebürlich zurücksetzte, und wie es hier die Antiochener gethan haben sollen, dem Petrus die von diesem nicht geforderte Ehre des Begründers zuerkannte. Es ist dies kein kleinlicher Rangstreit, Paulus hat seine Ehre sich als ein Recht mit Eifer gefordert. „Ich habe gepflanzt, Apollos begossen, und Gott Gedeihen gegeben",

sagt er den Korinthern: jeder soll die ihm gebürende Ehre haben, und die Heidenchristen, um die er einmal und noch einmal Geburtsschmerzen trägt (Gal. **4, 19**), haben nicht das Recht sich nach Belieben den Apollos oder den Kephas zum Begründer zu wählen. Als Paulus mit Barnabas nach Antiochien geschickt wurde, um die erste Heidenkirche zu ordnen, war „Barnabas kein Apostel im engern Sinne, aber doch die Hauptperson, weil damals noch Paulus immer nach ihm genannt wird" — dies soll heißen: Paulus war noch viel weniger damals Apostel. Wann ist er es dann geworden? Erst als er mit Barnabas nach Kleinasien abgeordnet wurde? Aber daß es der kirchlichen Berufung zum Apostel bei dem Manne bedurfte, der sein Recht stets auf die Berufung durch Christum gründete, wäre nur eben eine Behauptung, die unmittelbar dem Paulinismus entgegenstrebt.

Kurz, Antiochia würde Petrus, wenn er damals dahin kam, nicht gegründet haben, und dies bleibt ein Fehler in jener Nachricht des christlichen Alterthums. Aber wenn er damals dahinkam, so ist es sehr zu verwundern, daß die Apostelgeschichte, statt dies viel wichtigere Factum zu erzählen, (das Factum, daß die Antiochische Kirche ihren Begründer empfängt) von diesem vielmehr erzählt, er sei nach Cäsarea gegangen und habe da geweilt, während in Betreff Antiochias nur die Rückkunft des Barnabas und Saulus, und die großen Dinge, die in Folge dessen hier geschahen, berichtet werden. Der heilige Geist ist es (**13, 2**), nicht eine legitime kirchliche Person von Jerusalem her, der heilige Geist bewirkt in der Gemeinde den Entschluß, Missionäre auszuschicken. Eine solche Kirche, die schon nach außen zu wirken anfängt, kann, wenn nach seinem Verweilen Petrus aus Cäsarea ankam, aus seiner Anwesenheit allerdings den größten Nutzen gezogen, aber ihn nicht als *θεμιλιώσας* betrachtet haben.

Nun aber erzählt von einer solchen Gründung zwar „das kirchliche Alterthum", nicht aber die Geschichte der Apostel; weder von der Gründung Antiochias, noch von Stiftung Roms durch Petrus Thätigkeit will bei dem

Verfasser der Apostelgeschichte ein Wort verlauten. Da tritt nun der kühnste kritische Schluß ins Mittel. Weil Petrus nicht 10 Jahre unthätig sein kann, die Geschichte aber von seiner Thätigkeit schweigt, so war er jedenfalls gerade da am allerthätigsten, und stiftete Rom. Der Schluß ist nicht richtig; vielmehr, weil die Geschichte nunmehr von Petrus schweigt, so war er in dem Sinne, daß sich von seiner Thätigkeit große geschichtliche Erfolge gezeigt hätten, nicht thätig. Wenn irgend wo das Argument aus dem Schweigen zutrifft, so ist es hier. Lucas, sagt man zwar, hat gar keine vollständige Geschichte aller Apostel beabsichtigt, er theilt nur im Anfange so viel mit, als die ihm fließenden Quellen gerade bieten, um dann sich mit Paulus allein zu beschäftigen. Aber die Apostelgeschichte soll zweiter Theil des Evangeliums sein. Dies aber sollte handeln, „von der Fülle der Ereignisse in der wir leben", von den „unter uns mit großer Fülle getretenen Ereignissen", oder wie man die *πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα* wieder geben will, wo doch jedenfalls bei dem vollen Worte *πεπληροφορημένων* der Verfasser sowohl die Größe seiner Aufgabe, als die Absicht, der Aufgabe so allseitig als möglich nachzukommen, im Sinne hat. Und nicht es darauf ankommen lassen wollte der Schriftsteller, welche Quellen ihm fließen würden, sondern er wollte fleißig allem nachgehn. Ein solcher nun hätte von des Petrus Römerreise geschwiegen? Vielmehr, daß von nun an Paulus der fast einzige Gegenstand seiner Geschichte wird, kann nur den Grund haben, daß Petrus, dessen Thaten er bis dahin mit dem größten Fleiße berichtete, wirklich, wie er es auch von ihm sagt, zu Cäsarea blieb. Er schweigt ja nicht einmal, er sagt es, was er that: *ἐκεῖ διέτριβεν.* Beim Cornelius vielleicht, bei dem er wohl den Schutz dessen er bedurfte vorfand. Er brauchte hier nicht unthätig zu sein, aber die Heidenmission, deren kleinen Anfang am Cornelius Lucas dem Petrus gern zugesteht, war in andre Hände gerathen; nicht ohne göttliche Bestimmung! und eben diese räumt man aus dem Wege, wenn man mit zu Hülfe Nahme des Satzes: Petrus konnte nicht unthätig sein — worunter man versteht: es konnte Paulus nicht allein Heidenapostel

sein — aus Lucas Stillschweigen die Gründung der Römischen Gemeinde folgert.

Gegen die Combination allerdings, wonach der Tod des Jacobus und des Petrus Flucht ins Jahr 42, der Tod des Agrippa zwei Jahre später anzusetzen sei, läßt sich, dies gestehen wir, so weit sie auf der Auslegung des 12. Cap. der Apostelgeschichte beruht, nichts gerade Entscheidendes einwenden. Die natürlichste ist es freilich in keinem Fall. Der Fortschritt von 12, 19 zu 20 wird jedem zunächst den Eindruck machen, daß allerdings Lucas beide Begebenheiten als pragmatisch zusammengehörige darstellen wolle, daß er aber zugleich auch die zeitliche Zusammengehörigkeit im Sinne habe; daß er, wenn die Strafe des Agrippa zwei Jahre später erfolgt wäre, ihren Bericht nicht mit ἦν δὲ θυμομαχῶν angeschlossen haben würde, daß endlich vielleicht nur durch die zeitlich unmittelbare Aufeinanderfolge Lucas zur pragmatischen Verknüpfung veranlaßt wurde. Es ist nicht gerade undenkbar, daß Lucas ohne es zu wollen zu diesem unvermeidlichen Eindrucke Anlaß gab; es träfe sich aber dann doch sehr unglücklich für ihn, daß er das zweite Factum mit einer Schilderung anfängt, die nun um so mehr so aussieht, als gebe sie zu beiden Factis einen gemeinsamen Zustand als Hintergrund: „es war aber Herodes im Hader mit Tyrus", wodurch denn der Schein der Gleichzeitigkeit erhöht wird. Ferner, mit V. 24 und 25 wieder auf zwei Jahre rückwärts zu gehn, ist gleichfalls nicht unmöglich: aber es geschieht einem Schriftsteller Unrecht, wenn wir eine blos mögliche Erklärung seiner Worte der wahrscheinlichen vorziehn, aus keinen andern Grunde, als damit er einer drei Jahrhunderte nach ihm aufgezeichneten Zahlbestimmung nicht widerspreche. Zwar auch in der Sache selbst findet der Recensent noch einen Grund: es sei höchst unwahrscheinlich, daß der eifrig um die Volksgunst buhlende Agrippa erst in seinem Todesjahre die angesehensten Personen unter den Christen solle verfolgt haben. Wollen wir zu dieser Behauptung den Obersatz suchen, so ist es dieser: Alle Handlungen, die ein Regent thun will, und die in seinem Charakter oder in seinen allgemeinen Absichten begründet sind, muß er im

ersten Jahre seiner Regierung thun, bei Strafe daß sie als unwahrscheinlich betrachtet werden. Nicht so macht man die Geschichte. Die wenigsten Menschen übrigens werden, auch wenn sie noch so sehr um Volksgunst buhlen, gleich zuerst zu Inquisition und Justizmord greifen. Woher aber weiß man denn, ob im Jahre 41 es schon ein Mittel zur Gewinnung der Voksgunst war, Christen zu verfolgen. Wenn sich die Christen ruhig verhielten, ist dies vielmehr nicht wahrscheinlich, denn wir sahen oben, daß das Bekenntniß Jesu, wenn es mit keiner offnen Polemik gegen das Gesetz auftrat, für die Nichtbekenner eine ziemlich gleichgültige Sache war, eine Curiosität wie Hämerobaptisten und Essäer, höchstens ein Gegenstand der Disputation. Daß die Juden überhaupt um den Christusbegriff häufig Lärm machten, beweist immer nicht, daß gerade die Anhänger Jesu zu jeder Zeit die Verhaßtesten waren. Giebt es eine Tradition, auf die ohne factische Grundlage später weder Jude noch Christ gerathen sein würde, so ist es die von Jacobus dem Gerechten, der beim ganzen Volke in solchen Ansehn stand, daß sein Tod der Obrigkeit die höchste Ungunst des Volkes zuzog (Joseph. Ant. XX 9). Gesetzt nun, die Christen Jerusalems waren im Jahre 41 mehr mit sich selbst beschäftigt, als nach außen thätig, so war kein Grund weshalb Herodes hätte meinen können, durch ihre Verfolgung zu gewinnen. Nun wird uns aber auch nach jener Verfolgung wieder selbst von einem Petrus nichts weiter gesagt, als daß er sich zu Cäsarea aufhielt. Daß er thätig und zwar nach außen thätig sein mußte, ist nur eine Hypothese: mit mehr Grund scheinen sich folgende zwei Thatsachen gegenseitig zu bestätigen und in ihrer Wahrscheinlichkeit zu erhöhen: erstens daß Agrippa erst im dritten oder vierten Jahre die Christen verfolgte, zweitens daß das Palästinensische Christenthum eine sehr ruhige Gestalt angenommen hatte, mehr im Besitze des Erworbenen sich zu befestigen, als das Judenthum und das Römerreich zu erobern, sich gedrungen fühlte. So war alles in Frieden; vielleicht erst ein Ereigniß, (es braucht nicht religiöser Art zu sein) konnte Leidenschaften aufregen, die vielleicht gar nicht ursprünglich gegen die

Christen, die vielleicht ursprünglich gegen die Regierung selbst sich richteten, so daß nun Agrippa, längst gewohnt dem Volke lieber zu schmeicheln als es zu zähmen, zu dem Mittel griff, alte Zwietracht wider die Christen erst aufzuregen, und durch Verfolgung der Christen dann die so abgeleiteten Leidenschaften zu befriedigen. So machte es Nero später in Rom bei einer Feuersbrunst; es könnte ja sein daß Herodes es in Jerusalem ähnlich machte bei einer Hungersnoth. Thatsache ist daß im Jahre 44 eine Hungersnoth in Palästina und den benachbarten Ländern stattfand (**Joseph. Ant. XX 2. 6.**). In dies Jahr die Verfolgung zu setzen, dafür sprach bekanntlich die natürlichste Erklärung des Zusammenhanges beim Lucas, dagegen nur die Angabe des christlichen Alterthums, Petrus sei schon zwei Jahr vorher nach Rom gekommen. Aber wir haben aus Lucas noch gar nicht einmal alles, was dafür spricht, angeführt. Vergessen haben wir nämlich noch die Thatsache, daß Barnabas und Saul, deren Ankunft als gleichzeitig mit der Verfolgung der Christen für jeden Fall feststeht, zu keinem andern Zwecke nach Jerusalem kommen, als um einer schon seit einiger Zeit von Jerusalemischen Propheten vorhergesagten Hungersnoth durch eine in Antiochia zusammengebrachte Collecte für die Christen der heiligen Stadt abzuhelfen. Es könnte zwar gesagt werden: die Hungersnoth war zu Antiochia eine vorherverkündigte, und die Collecte könne also vor Ausbruch der Noth nach Jerusalem gekommen sein; es kann aber dagegen wieder gesagt werden, daß uns der Glaube an die prophetische Gabe des Agabus nicht nöthigt, den Zeitraum zwischen Erwartung und Erfüllung länger auszudehnen, als ohnehin dazu nöthig war, daß die Antiochener Einrichtung trafen das Entbehrliche zur Unterstützung abzusenden (*καθὼς ηὐπορεῖτό τις ὥρισαν ἕκαςος* **11, 29**); es kann dagegen gesagt werden, daß eine prophetische Verkündigung und Einrichtung sehr praktisch, eine prophetische Absendung aber sehr unpraktisch ist; daß wenn ein Saul und ein Barnabas mit der Ueberbringung beauftragt wurden, der Auftrag jedenfalls auch auf eine Theilnahme an der Vertheilung ging, daß also in jedem Falle die beiden noch zur Zeit der

Hungersnoth in Jerusalem waren, und es so das mindeste ist, was wir sagen können, daß ungefähr im Jahre **43** und **44**, denn die Hungersnoth konnte ja freilich schon **43** anfangen, **44** nur auf dem Gipfel sein, Barnabas und Saul in Jerusalem waren. Heißt es nun sogleich darauf (**13, 1**): In dieser Zeit ließ Herodes den Jacobus hinrichten, so bedurfte es wenigstens hier wieder der Vermuthung, daß der Aorist als Plusquamperfectum zu nehmen, und das *κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρόν* auf **2** Jahre rückwärts gehn, damit die Flucht des Petrus ins Jahr **42** falle, und Eusebius Recht behalte, der ihn in diesem Jahre die Römische Kirche stiften läßt.

Das Ergebniß ist: im zweiten Jahre des Claudius war Petrus noch in Jerusalem, also nicht in Rom. Im vierten des Claudius war Hungersnoth, die im Volke entstandene Gährung wurde durch unbekannte Anlässe gegen die Christen gewendet. Die Antiochenische Beisteuer vielleicht, wenn sie nicht ausreichte, über die christliche Gemeinde hinaus der Noth abzuhelfen, konnte gegen die der Noth Enthobenen das weniger glückliche Volk aufregen. Sicher ist, daß Agrippa der Leidenschaft des Volkes den ältern Jacobus zum Opfer brachte, Petrus zur Flucht zwang; und durch diese Verfolgungen seinen Zweck so ganz erreichte, daß ihn noch am Tage seines Todes der Pöbel mit widerlicher Schmeichelei begrüßte. Petrus aber floh nach Cäsarea, und blieb da. Wie lange? wissen wir nicht, weil der Schriftsteller der uns von der Fülle der damaligen Ereignisse erzählt, von Petrus nichts erzählt. Es geschieht wohl, wenn die Geschichte etwas Großes vorhat, daß dies zunächst in Vielen als Gedanke sich vorbereitet, oder auch in ersten Anfängen zu Tage kommt. Aber das Neue, sobald es in Folge dessen seine ganze Eigenthümlichkeit entfalten will, überrascht nun die Anfänger selbst, sie stehen vor ihm still. Es bedarf der frischen Kraft einer neu auftretenden, durch gewohnte Anschauung nicht gebundenen Persönlichkeit, um das von jenen Gewollte und nun doch nicht Gewollte hinauszuführen. Petrus, so berichtet Lucas nach Gebür, ist der erste gewesen, der selbst auf die Gefahr hin Anstoß bei den Brüdern zu erregen, die unreine Heidenwelt für

eben so berechtigt vor Gott als das ganze heilige Volk, mit Wort und That erklärte. Es sieht nun uns, die wir von des Paulus Thaten wissen, als der ganz nahe liegende Gedanke aus: so sei nun ohne weiteres unter die Heiden zu gehn, und aus ihnen ganz vom Mosaismus unabhängig nach Christi letzten Worten eine Kirche dem Herrn zu erbauen. Aber die naheliegenden Gedanken erscheinen oft nur hinterdrein so; in der Geschichte folgen sie einander nicht ohne Kampf und mannichfaches Zurückschrecken. In den Antiochenern zwar geht nun eine Ahnung auf, der heilige Geist spricht: ordinirt mir, weiht mir Barnabas und Saul zu dem Werke, wozu ich sie berufen habe. Das Verhältniß ist vom Geschichtschreiber sehr schön aufgefaßt, mag nun, was sehr möglich ist, wirklich einer der prophetischen Männer in jener Gemeinde diesen dunkeln Ausspruch gethan haben, oder mag darin nur das Verhältniß der Antiochener zu dem Gedanken der in Paulus lebte, wiedergegeben sein. Kurz, ohne den Umfang und den eigentlichen Sinn dessen, was der h. Geist mit Saul vorhat, zu fassen, weihen sie Barnabas und ihn zu dem Werke, das als es anfing sich zu entwickeln, in seiner Größe sie nachher selbst schreckte. Denn so geschah es: statt daß die Erfolge der ersten Reise alle Herzen der zu Hause davon Hörenden weit machen sollten, zogen sie sich zusammen und waren nur noch offen für die Insinuationen einiger, die von Judäa kamen, und bei Verlust der Seligkeit die Beschneidung forderten (AG. 15, 1.) Petrus ist einer von jenen Charakteren, die wo es gilt auf andre durch Vorgang und Beispiel zu wirken, mit Energie das Große zu ergreifen, und von der entgegenstrebenden Schwäche sich loszuwinden wissen. Solche sind kühn, wenn das außer ihnen Stehende sie, sei es antreibend oder widerstehend, zum Zusammennehmen der Kräfte herausfordert; für sich selbst aber behalten sie die Kraft nicht immer in Thätigkeit, sie sinken zusammen, wo das Privatleben die gleiche Energie wie das öffentliche fordern würde. Wie ganz anders ist seine Rede auf dem Apostelconvente, als die des Jacobus? wie trägt er allerdings, in dem Sinne in welchem es vom Briefe gilt, Paulinisches Gepräge. Was sagt Jacobus? Das Chri-

stenthum besteht darin, daß die Hütte Davids wider aufgebaut wird, mit der Aussicht, daß nunmehr auch die übrigen Völker den Herrn suchen. Da man aber von den Heiden nicht zuviel fordern dürfe, so mag nur das aller Anstößigste bei ihnen beseitigt werden; dem Mosaismus verschlägt dies ja nichts, der Jude findet überall seine Synagogen, wo er in jener vollkommnern Weise, die dem Israeliten geziemt, Gott dienen und als Anhänger der christlichen Reformation sich beweisen kann.

Anders Petrus. Er ruft es sich und der Versammlung ins Gedächtniß, daß ja vor Paulus er selbst das diesem Vorgeworfene gethan, die Schranke durchbrochen habe; der Herzenskündiger habe damals entschieden, denn er habe den Heiden den Geist gegeben und die Herzen gereinigt. Also Reinheit ohne Mosaismus. „Gott versuchen hieße es nun, auf diese Jünger das Joch zu legen, das doch weder die Väter noch wir je tragen konnten." Das Gesetzleben hat einen Vorzug des Juden vor den Heiden gar nie begründet. „Sondern durch die Gnade des Herrn Jesu glauben wir selig zu werden, just nicht anders wie die Heiden auch." So sagt er, und die Rede ist, so sehr sie Paulinisches Gepräge hat, entweder ächt petrinisch, oder mit Meisterschaft vom Geschichtsschreiber aus dem was er über das Ereigniß erforscht hatte, zusammengestellt. Aber der große Mann, in der Volksversammlung ein Held, läßt sich zu Hause von Altweibervorurteilen aus der Richtung bringen. Welchen Kleinmuth er gegen jene Jacobiner bewies, und welchen Tadel des Paulus er auf sich zog, ist aus dem Galaterbriefe bekannt.

Er war aber nicht der einzige, dem aus jenem auf dem Convente von den Gesetzeiferern erregten Streite eine gewisse Schwüle und — wie soll ich sagen — Erregbarkeit zurückgeblieben war. Barnabas hat nicht mehr rechte Freudigkeit, mit Paulus allein abermals auszuziehn. Es ist als suche er einen Theilnehmer seiner Verantwortlichkeit, ein größeres Gegengewicht gegen den längst ihm zu mächtig gewordenen Gefährten: Johannes Markus soll mit. Paulus widersetzt sich, er kannte Marcus, dieser hatte den Muth schon mitten auf der ersten Reise verloren. Hätte freilich bei dem letzten Streite Marcus

sich entschieden für das Rechte bekannt, so würde Paulus nicht angestanden haben, ihm die frühere Muthlosigkeit zu vergeben. Dies gewährt einen Schluß darauf, welche Gesinnung Marcus dort bewiesen haben mußte, und dadurch wieder wird unsre Vermuthung bestärkt, über den Grund, aus welchem Barnabas dessen Begleitung wünschte. Paulus fühlt, daß er nicht in der Person des Marcus das Vorurteil da mit sich führen darf, wo er ausziehn will, die Fesseln jüdischer und heidnischer Vorurteile zu brechen. So trennt man sich, nicht ohne eine gewisse aufgeregte Stimmung. Paulus steht nun ganz allein: er mag wohl gewußt haben, daß dies so geschehen mußte, wenn einestheils sein ganzes Wirken sich aus dem Geiste der einen von Christo erfüllten Persönlichkeit gestalten sollte — denn mit Christo ist er allein — und anderseits die Erkenntniß des freien Christenthums, die in ihm hervortretend für die Jünger etwas Befremdliches hatte, sich bei diesen als Ergebniß der eignen ruhigen Entwickelung gestalten oder — denn bei Petrus können wir nicht erst von Gestaltung derselben sprechen — befestigen sollte. Vorerst geht er hin, sich alles selbst zu erarbeiten, nicht nur eine Kirche dem Herrn, sondern auch sich selbst eine Begleitung und Freundschaft muß er erst aus den Heiden wieder gewinnen. Der erste den er findet ist Timotheus, Israelit von Mutterseite, aber von Hellenischem Vater. Wie schwierig aber die Verhältnisse geworden waren, läßt Lucas auch noch durch den Zug errathen, daß diesen der Apostel beschneiden lassen mußte, der Juden wegen. Er sagt nicht, der christlichen Juden wegen — man sieht auch hier, daß der Kampf des Paulinismus nie eine bloß innere Streitigkeit der Kirche war. Aber die Sache des Paulus gedeiht nun, seine Brüder haben ihn allein gelassen, damit er ganz den Hellenen gehöre. In Asien findet er eines Hellenen Sohn, den Timotheus, diesen noch im Orient ansäßig. Aber nun kommt man ihm auch von Europa entgegen. Lucas, wahrscheinlich Macedonier, Bürger von Philippi, trifft ihn in Troas, um sein Begleiter nach Europa, später sein Geschichtschreiber zu werden. So hat er verloren, um doppelt wieder zu gewinnen. Wenn er das τέρμα τῆς δύσεως, wenn er Rom erreicht

haben wird, so werden sich um das harte Sterbelager, auf welches er das Haupt legen muß, die alten mit den neuen Freunden, selbst befreundet, versammeln. Petrus wird, in einem oder zweien Briefen, seine Apologie schreiben. Barnabas, mag er nun den Hebräerbrief — wie Tertullian will — oder den unter seinem Namen auf uns gekommenen geschrieben haben, denn einer von beiden wird wohl ihm gehören, da es nicht recht denkbar erscheint, wie ein in der spätern Apostelgeschichte so wenig als in den Briefen erwähnter Mann in den Ruf eines Briefstellers, wenn er es nicht war, gekommen sein sollte — Barnabas sage ich, wird durch sein entschieden Paulinisches Gepräge der Kritik alles Recht benehmen, ihn für einen Judaisten zu erklären. Lucas endlich wird die Geschichte schreiben, aus welcher erhellen muß, wie früh derselbe Geist den Petrus leitete, dessen Werk er in die Hände des Paulus legen mußte, weil er selbst erst später mit dem Paulus, und über den Geist der beide trieb, sich ganz verständigen konnte. Dies das versöhnende Ende; noch aber stehen wir im Anfange, wo Schwäche und Zaghaftigkeit am eignen Principe irre sind.

Man wird übrigens gestehn, daß Lucas ein Geschichtschreiber ist, wie wenige; indem er von Verhältnissen, in welchen große Männer mühsam nach Klarheit rangen, die überhaupt mit unvergleichbarer Neuheit in den Verlauf der menschlichen Dinge traten, eine so klare Anschauung zu geben weiß, in der das Bedeutende nirgends vergessen, oder durch Unbedeutendes verdunkelt wird. Man wird aber auch gestehen, daß wenn ein solcher Geschichtschreiber die Absicht hatte, die πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα zu schildern, er nicht so ungeschickt gewoben haben wird, daß er den Faden der Petrinischen Geschichte am Anfange eines ersten apostolischen siegreichen Römerzuges fallen ließ, um sich am Faden der Paulinischen Begebnisse fortzuspinnen, die die apostolische Predigt demüthig und in Fesseln und äußerlich gebrochen nach Rom gelangen lassen. Mehr freilich stand es von jeher judaistischer Zeichensucht an, die sich so frühzeitig des „christlichen Alterthums" und seiner Tradition bemächtigte, wenn im zweiten Jahre des Claudius der legitime

Apostel hinging, das christliche Rom zu gründen und seinen Stuhl gleich vorläufig aufzustellen; als daß in das verworrene Treiben jüdischer und christinischer Proselytenmacher erst nach und nach die Stimme christlich Angeregter, halbreifer oder gereifterer Paulusschüler, zugleich mit der Stimme solcher, die da logen, daß sie Petri seien und daß alles Petri sein müsse, hineinschallte. Es geschieht aber hier zu Gunsten einer späten Sage nicht nur dem Lucas Unrecht, der hier das unglücklichste Gemälde einer Zeitgeschichte entworfen haben müßte, das es je gab; sondern dem Petrus selbst. War er durch die Schule der Erfahrung, die ihm Rom bieten mußte, war er durch die Art, wie ihn da Gott befähigen mußte, den Unterschied von Juden und Heiden als unwesentliche Schranke kennen zu lernen, nicht gänzlich vom Jüdischen Particularismus geheilt, konnte er da noch zu Antiochia irre werden, so würde er ein Mann sein, der nicht neben Paulus, geschweige über ihn gestellt, sondern der neben Paulus gar nicht genannt werden dürfte.

Ueberhaupt aber, man muß alles Psychologische, Pragmatische der Geschichte nehmen, wenn man ihr solche Sprünge, solche improvisirte Welteroberungen leiht, wie sie eben nur die Sage erfindet, die Rom und Jerusalem mit zwei Worten zusammenbringt. Sie weiß nur von Männen, die fertige Heilige sind, und vom dem sie inspirirenden Geiste, der durch sie das fertige Christenthum hinbringt, wohin es eben nöthig ist. Petrus vertrieben aus Jerusalem, damit er doch derweile nicht unthätig sei, entschließt sich, gleich einmal in Rom Feuer anzulegen: allerdings sehr gut ausgesonnen, damit die Welt gleich von allen Seiten in Flamme gerathe. Aber man sieht, wie gegen die Paulinische Art zur geistigen Eroberung der Römischen Welt zu schreiten, sich eine solche Idee abenteuerlich, ja Don=Quixote=artig ausnimmt. Der Weg des Christenthums nach Rom war ein langsamer. Wie viel Schwierigkeiten und Kämpfe — Kämpfe wider den Geist, dessen Treiben der Mensch nicht wie das geschulte Pferd mechanisch versteht — Kämpfe wider die Gefreundeten, von denen erst eine Losreißung statt haben muß, ehe nur der Gedanke, das Christenthum sei in der Ferne zu predigen,

zum Entschluß kommen kann, es nunmehr selbst hinauszutragen — Kämpfe mit dem eignen Innern, das zwischen der Religion des Jüdischen Volks und der Religion der Welt getheilt ist, Kämpfe an jedem Puncte, wohin man kam, ob man hier zu bleiben habe oder weiterzugehn. Alle diese Kämpfe müssen durchgefochten werden, und doch sind nicht einmal sie es, die allein die Sache fördern. Meist wird es immer doch erst die Gewalt der Umstände sein, die wieder einen Schritt weiter treibt. Selbst für Paulus hat es der vorsehende Gott so eingerichtet, daß er überall gezwungen wurde, aufzubrechen: denn selbst Paulus, trotz seines Eifers, bedurfte der treibenden Umstände, um sich in den Gegenden, wo er Eingang fand, nicht fesseln zu lassen.

Im vierten Jahre des Claudius — so steht uns fest — war das Christenthum noch nicht in Europa. Noch im Jahre des Apostelconvents war Paulus der einzige Missionar. Er blieb es noch lange, die falschen Apostel abgerechnet, er war es wenigstens allein der mit den Seelen Großhandel trieb, während die Jünger höchstens in kleinen Kreisen sich bewegten. Petrus wird, wie beim Hauptmann Kornelius, auch später sich nicht geweigert haben, wenn er gerufen wurde, oder wenn auch nur sich Gelegenheit bot, Heidenherzen zu gewinnen; aber eine geschichtliche Bedeutung gewann seine Thätigkeit nicht. Dies giebt die geschichtliche Anschauung. Lucas giebt bis ans Ende seiner Apostelgeschichte keine Vorstellung von einer durch die Römische Welt sich ausbreitenden Thätigkeit der übrigen Apostel. Seine Darstellung widerspricht, im einzelnen wie im ganzen, jenen Angaben von einer dem Paulus weit voran eilenden Petrinischen Thätigkeit, wie sie katholischerseits uns aufgedrängt werden wollten. Aus den urkundlichen Thatsachen folgt daher, daß in so fern die Tradition falsch ist. Was aber nicht daraus folge, haben wir jetzt zu sagen.

Versetzen wir uns in die Zeit nicht lange nach des Paulus Tod, so giebt uns hier der glücklicherweise vor der Kritik so ziemlich gesicherte*) Brief des Clemens an

*) v. B. hatte (Christuspartei 151) erklärt, der Brief sei eins der ächtesten Documente; in der Abhandlung über den Epis-

die Korinther neue Gelegenheit, eine Gesammtanschauung der Verhältnisse zu fixiren. Man hat in Betreff der Frage, ob Petrus in Rom war, immer jene Stelle, angezogen wo Clemens den Petrus und Paulus als Märtyrer zusammenstellt. Wir sahen oben, wie sie v. B. unter den Beweismitteln für die Angabe aufführte, seinerseits aber der Meinung war, eben daß bei des Paulus Tode der Ort angegeben sei — denn *τέρμα τῆς δύσεως* sei Rom —, bei Petrus nicht, dies zeige daß Clemens Rom wenigstens nicht als den Ort kenne wo Petrus starb. Zu dieser Doppeldeutigkeit kommt nun, daß der Name Petrus Conjectur des Herausgebers ist, wir also nicht einmal mit völliger Sicherheit sagen können, ob es Petrus sei für dessen Geschichte wir hier eine Notiz erhalten. Eins nur steht fest; und wie sehr immer dieser Römische Clemens mit Ungrund durch die Sage in allzunahes Verhältniß zu Petrus und Jacobus gestellt sein möchte, so viel ist einleuchtend, daß dieser Heidenchrist, der sich als des Paulus fleißiger Hörer und Leser in seinem Briefe kenntlich macht, von mehrern guten Aposteln, von mehrern größten Säulen der Kirche mit solcher Ueberzeugung spricht, wie es der Westen nicht gekonnt hätte, wenn nach der Zeit wo die Apostelgeschichte abschließt, die übrigen Apostel die Welt, den Westen wenigstens, fortwährend dem Paulus so ganz allein überlassen hätten, wie es bis dahin geschehen sein mußte. Man kann sagen, für das Bewußtsein der Christenheit hätten die Jünger und Brüder des Herrn niemals die Stellung neben Paulus eingenommen, wenn sie an seinem Werke nicht damals endlich, anerkennend, selbst handelnd, selbst leidend, sich betheiligt hätten. Dies Bewußtsein aber zeigt sich auch noch in andern Stellen. Derselbe Clemens sagt (cp. 42): „Unsre Apostel wurden zur Predigt ausgesendet von Christo, Christus von Gott — — So predigten sie nun Stadt für Stadt, Land für Land, und setzten ihre Erstlinge als Bischöfe ein". Eben so jene von Rothe benutzte Stelle, die angeblich die aposto-

---

copat fing er jedoch an zu zweifeln; wie weit er jetzt mit dem Zweifel vorgedrungen sei ist nicht bekannt.

lische Succession der Bischöfe beweisen soll, cp. 44: *Καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν . . . ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν, πρόγνωσιν εἰληφότες τέλειαν, κατέστησαν τοὺς προειρημένους* (Presbyteren und Diakonen nämlich), *καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν, ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν.* Man sieht aus dieser ganzen Anschauung, die sich an dem in der Apostelgeschichte Erzählten nicht hätte bilden können, man sieht es, die Palästinischen Apostel haben begossen, was Paulus gepflanzt hat. In der Apostelgeschichte wird wohl von Philippus erzählt, der in Samarien und nach Süden bis Gaza predigte, von Johannes und Petrus, daß sie zur Legitimirung seiner Wirksamkeit nach Samarien kamen; von den Kirchen über ganz Judäa, Galiläa, Samaria bekommen wir zu lesen; nach Cäsarea geht Paulus, nach Antiochia wird Barnabas geschickt. Fragen wir aber, ob wohl die Lesung der Apostelgeschichte allein den Abendländern jenen Eindruck hätte geben können, wie ihr Christenthum und ihre Kirche so auf einer ganzen Säulenordnung von Aposteln ruhe, so muß dies verneint werden. Es bedurfte dazu einer wirklich sich über die Römische Welt verbreitenden Thätigkeit einer Mehrzahl von Aposteln. Daß jetzt vielleicht die Apostelgeschichte uns jenen Eindruck schon macht, ist vielmehr wohl schon mit bedingt durch die Anschauung der Kirche, die aber wie gesagt, in ihrer Entstehung sich aus der Apostelgeschichte nicht hinreichend erklärt. Solche Anschauung nun aber ist ein urkundlicher Beweis, der unumstößlicher ist als eine Reihe von Zeugnissen die man für eine einzelne Sage sammeln könnte, wo es eben doch dahin gestellt bleiben müßte, wiefern hier Täuschung vorwalte.

Wie alt die Anschauung sei, läßt sich nun gerade nicht genau bestimmen. Könnten wir den Corintherbrief des Clemens mit Schenkel (Die zweite Gefangenschaft des Paulus. Studien und Kritiken 1841 Heft II. S. 65 ff.) noch vor die Zerstörung Jerusalems rücken, so wären wir freilich sofort sicher gestellt mit der Behauptung, daß von der Zeit des Schlusses der Apostelgeschichte an die Gestalt

der Dinge sich reißend schnell geändert haben muß. So glücklich sind wir nicht; wir müssen die Zeit des Briefes später ansetzen; wir müssen der Kirche Zeit lassen, um dem Clemens den Eindruck zu machen, daß er z. B. die Corinthische Gemeinde eine *ἀρχαία* nennt. Schenkel führt um zu zeigen, wie wenig *ἀρχαῖος* den Begriff des Alterthümlichen enthalte, AG. 21, 16 an, wo der Cyprier Mnason ein *ἀρχαῖος μαθητής* heißt, und er hätte noch AG. 15, 7 anführen können, wo sogar mit der Formel *ἀφ᾽ ἡμερῶν ἀρχαίων* Petrus an seine ersten Heidenbekehrungen erinnert. Auch will es nicht gerade treffen, wenn Schliemann gegen Schenkel einwendet, es sei etwas andres, wenn ein Individuum, als wenn eine ganze Kirche das Prädicat erhalte, weil der Begriff ein relativer sei. Eben diese relative Natur der Bezeichnung könnte bedenklich machen. Wenn von Rom aus vielleicht bald nach der Neronischen Verfolgung etwa weiter nach Westen viele junge Gemeinden gegründet wurden, so konnte relativ die Korinthische schon im Jahre 65 eine alte heißen. Aber man nehme, um andres was Schliemann a. a. O. gegen Schenkel zusammenstellt, jene von den Aposteln handelnde Stelle hinzu, wo die von ihnen hinterlassenen Anordnungen besprochen werden. Die Apostel sämmtlich werden wie eine Vergangenheit behandelt, eine Zeit schildert sich ab, die, möchte man sagen, auf dem Erbe der apostolischen Thätigkeit schon ausruht, und wenn auch noch einer oder der andre Apostel als lebend gedacht werden dürfte, so scheint doch im Ganzen das apostolische Zeitalter als gänzlich abgeschlossen genommen zu werden.

Aber wohin wir immer den Brief des Clemens setzen: zur Zeit als Paulus gefangen nach Rom zog, waren die Apostel alle über die Mitte des Lebens hinaus; und sind wir gezwungen, ihnen von da ab eine über Palästina hinausgehende, eine Europäische Wirksamkeit zuzuschreiben, so sind wir gezwungen, mit dieser zu eilen, damit wir sie nicht in noch höherem Alter das ergreifen lassen, wozu, wenn irgend ein Zeitpunct, jener Moment auffordern mußte, wo die Frage des Christenthums den Sitz ihrer Entscheidung von Jerusalem in den Mittelpunct der Römischen Welt verlegte. In der That auch, wenn

irgend die Jünger dafür empfänglich waren, zu sehen, daß ehe sie es wußten und wollten, durch die großartige Thätigkeit des Paulus ihre Sache aus einer Palästinischen eine Sache der ganzen Welt, der bekannten wenigstens, geworden war, so konnte sie nun die Erinnerung an Christi ausdrückliche Befehle nicht im engen Kreise der asiatischen Welt ruhen lassen. Jetzt wo die Heidenkirche dastand mußte ein kirchliches Bewußtsein, ein Bewußtsein des christlichen Universalismus bei jedem irgend Empfänglichen jenes jüdische Bewußtsein ganz verdrängen, dem das Christenthum so leicht als nur ein reformirtes und etwa gegen die Heiden zu mehr als früher geöffnetes Judenthum sich darstellte. Dazu kam, daß so eben der Kampf des Paulus wider unchristlichen und halbchristlichen Pharisäismus, Sadducäismus, Judaismus überhaupt vor ihren Augen geführt war. Die Acten zum Spruch lagen vollständig vor. Fand jetzt nicht bei ihnen die volle Erkenntniß Eingang, oder geschah — um das wenigste zu sagen — nicht damals der bedeutendste Schritt dazu, so hatte sich Christus in ihnen getäuscht, so hatte er unter allen diejenigen sich am nächsten gestellt, die ihm der Gesinnung nach am fernsten blieben, diejenigen, die seinem Blicke am wenigsten folgen konnten, wenn er auf die Heiden wies als die später in den Weinberg Gerufenen oder die von den Gassen zum Mahle Geladenen, oder wie er es sonst noch in manchen Parabeln darstellte, die, könnte man mit einem beliebten Ausdrucke sagen, ein auffallend Paulinisches Gepräge tragen, obgleich sie nicht blos im Lucasevangelium sich finden.

Wenn irgend Petrus ein solcher war, wie die Evangelien ihn schildern, wenn irgend anderseits Grund ist, ihm von den seinen Namen tragenden Briefen wenigstens einen zuzurechnen, so fällt zwar die Apostelgeschichte in die Mitte dieser Anfang und Ende seines christlichen Lebens abbildenden Urkunden als eine Periode, wo er seiner Aufgabe nicht im vollen Sinne genügte. In seinem Character liegt der Widerspruch einer großen Empfänglichkeit, Erregbarkeit, und anderseits einer felsenartigen Schroffheit, die nichts haften läßt. Man könnte sagen, er sei wie ein Stein, der Feuer giebt, aber es nicht be-

hält. Darum verleugnete er zu Antiochia den christlichen Universalismus, den er selbst bei der Bekehrung des Kornelius hatte ins Leben treten lassen. Aber wie die Kritik in seinen Briefen den Paulinismus wieder erkennt, so mußte er selbst im Paulus sich selbst, sein Gepräge, seine Gesichtspuncte, nachdem er sie zeitweilig verloren hatte, endlich wieder erkennen. Zwar hier ist die Wirkung eine langsame, nicht nur bei Petrus, sondern bei den Palästinischen Christen überhaupt. Wie träge erscheinen sie noch im Angesicht der den Paulus zu Jerusalem treffenden Katastrophe. Der Kampf der Juden in Jerusalem gegen Paulus endet mit dessen Gefangennehmung: was thaten die Christen, — soweit sie nicht mit den Juden gemeine Sache machten — für die Vertheidigung seiner gerechten Sache? Nichts. Als die Juden sich verschwören nicht zu essen noch zu trinken bis sie den Apostel aus der Welt geschafft haben, ist es der Schwestersohn des Paulus allein, der Interesse genug an ihm nimmt, die meuchelmörderischen Pläne zu beobachten und zu verlautbaren. Ist dies von Seiten der Christen Gleichgültigkeit, oder Zaghaftigkeit, oder Zaghaftigkeit aus Gleichgültigkeit? Es steht hier die historische Forschung vor einem sehr unerfreulichen Puncte der Geschichte, den sie nicht unbeachtet lassen sollte. Er weist jedenfalls auf das, was in der v. Baurschen Ansicht von der Getheiltheit der Kirche in Paulinismus und Petrinismus Wahres ist, mit einer Entschiedenheit hin, die allein hinreicht, sich ihr gegenüber nicht mit der den Gegensatz so ganz abschwächenden Ansicht zu beruhigen: als seien der Antipaulinismus und der Standpunct der Judenapostel zwei ganz verschiedene, gar nicht zusammenhängende Dinge. Sie hängen zusammen; sie lassen sich nicht ganz trennen. Durch ihre Schwäche machen sich die Palästinenser mit verantwortlich. In dem Sinne, daß wer nicht mit mir ist, wider mich ist, in diesem Sinne — das wollen wir der Kritik zugeben — mögen die Urchristen als Antipauliner getadelt werden.

Aehnlichkeit hat die Katastrophe im Leben Jesu mit derjenigen, die den Paulus nach Rom führte. Beidemale ist es die Römische Obrigkeit, die über die Sache des

Christenthums entscheiden soll. Beidemale Verleugnung und Verlassung von Seiten der Freunde. Wie aber der Tod Jesu jenem Zustande der Halbheit und Unempfänglichkeit bei den Jüngern ein Ende macht, so könnte auch hier das Schicksal des Paulus ihnen nachträglich die Augen geöffnet haben. Wir gestehen, der Geschichtschreiber sagt nichts davon, obwohl er uns noch zwei Jahre mit dem gefangenen Paulus in der Nähe des *τέρμα τῆς ἀνατολῆς* verweilen läßt, ehe wir nach Rom aufbrechen. Wir können dies hier nur so erklären, daß die vorbereitenden Keime auf ein neues Stadium der Geschichte nicht mehr seine Sache waren, er eilt nur mit Paulus zu dem folgenreichen Abschlusse, auf welchem im Augenblicke der Geschichtschreibung die Sache steht. Und zu den *πεπληροφορημένοις πράγμασι*, zu den großartigen Ereignissen, die Lucas zu schildern sich anheischig gemacht hatte, gehört auch diese Schattenseite freilich nicht.

Aber entweder verlor das Palästinische Christenthum nun überhaupt seine Bedeutung, und dann hätte Petrus nie, auch im eigentlichen Babylon nie den Brief geschrieben, dessen Paulinisches Gepräge anerkannt ist; oder es ermannte sich und folgte dem Zuge nach Westen, indem das Bewußtsein mehr oder weniger klar sich aufdrängen mußte, daß Jerusalem für die Sache der Weltreligion zu enge geworden sei, und daß diese jetzt im Westen, und zwar im Grenzpunct des Westens zur Entscheidung komme. Die Jünger, und vielleicht auch einer oder der andre von den Brüdern des Herrn durchzogen jetzt auch die Griechische Welt, sahen und prüften, prüften und überzeugten sich, bestätigten, entwickelten, knüpften Verbindungen an, bezeichneten die Erfahrenen, Würdigen, Alten, und trafen Einrichtungen *κατὰ χώρας* und *κατὰ πόλεις*, wo solche Organisirungen noch nicht durch innere Nothwendigkeit oder durch Freunde des Paulus zu Stande gekommen, oder wo sie — denn der Geist der Zeit vertrug nicht leicht die Ordnung — wieder verfallen waren; und vielleicht zum Vortheil des Paulinismus fügten sie zu der Kühnheit des excentrisch aufstrebenden Geistes in vielen Gemeinden das Maß des sich beherrschen wollenden und regieren lassenden Willens hinzu. So allein sind die Dar-

stellungen, auf die der Brief des Römischen Clemens, wie oben bemerkt, öfter zurückkommt, zu erklären. Müssen wir dies von den andern Aposteln voraussetzen, so konnte am allerwenigsten Petrus zurückbleiben. So finden wir es. Wie konnte in den Augen der Europäischen Christenwelt Petrus in der kurzen Zeit, die ihm, selbst wenn er nicht vor der Zeit den Tod gefunden hätte, vom Leben noch übrig sein konnte, die Bedeutung gewinnen, daß er neben Paulus als der Gleichberechtigte trat? Dies aber geschieht in den Ignatianischen Briefen, die man, selbst wenn der Verfasser nicht Ignatius heißen soll, nicht nur für Paulinisch, sondern auch als der Zeit die sie schildern ganz nahe stehend jedenfalls anerkennen muß. Dies geschieht ferner auch bei Clemens. Sein Brief hat allerdings in der auf uns gekommenen Handschrift gerade an der Stelle, wo wir neben Paulus den Namen des Petrus nur durch Vermuthung ergänzen, eine Lücke; aber die Vermuthung erscheint hier, wenn irgend wo, im Rechte; da in der ganzen Zahl der Apostel keine andre Gestalt sich darbietet, auf die man lieber, als auf den Petrus, die von Clemens gezogene Parallele mit Paulus beziehen möchte.

Und nun wäre zu untersuchen, ob die Stelle, von der wir reden, indem sie von Petrus zuerst ohne Angabe des Orts den Märtyrertod berichtet, dann zu Paulus übergehend und sich in eine vollere Ausmalung seiner Leiden ausbreitend, unter andern auch den Grenzpunct im Westen als den Ort angiebt, wohin gekommen er unter der Gewalt des weltlichen Armes den Tod als Zeuge für seine Sache gefunden habe — ob diese Stelle für den Tod des Petrus den Ort nicht habe angeben können, oder nicht habe angeben wollen, oder was sie konnte und wollte, hinreichend durch die Zusammenstellung mit Paulus vorzusehen meinte. Man wird sich dafür entscheiden, daß Clemens den Ort im Anfang nicht nannte, nur weil er keine Veranlassung dazu hatte, und mehr, weil er allen bekannt, als weil er auch ihm unbekannt war. Er nannte ihn nicht einmal bei Paulus, wo er durch die ausführliche Beschreibung den Anlaß sich selbst gab, sondern er umschrieb ihn. Paulus, will er sagen, hat sein Werk

zu Ende geführt, er hat den Weg von Jerusalem nach seinem westlichen Ziele gefunden, er hat an diesem Grenzpunct des Westens die Aufgabe gelöst, vor der weltlichen Gewalt für das Christenthum Zeugniß zu geben. Zweifelhaft scheint uns hier nicht im mindesten, daß mit diesem Ziel des Westens Rom gemeint ist. Von Spanien ist hier wohl nicht die Rede. Wenn heute Jemand den Lebenslauf eines Künstlers erzählen wollte, der in Schweden geboren, sich zu einer Kunstreise entschlossen, und unter den größten Entbehrungen und Mühseligkeiten endlich an das Ziel des Südens gekommen, im Genusse der Kunstschätze sein Leben beschlossen habe, so wird kein Mensch unter dem Ziel des Südens das Cap der guten Hoffnung verstehn, zumal wenn die Lebensbeschreibung von einem in Rom ansässigen Freunde des Verstorbenen angefertigt ist. Ist aber Rom hier im emphatischen Sinne, und gleichsam als der legitime Ort des vollkommenen Märtyrthums angegeben, so möchte man soviel für wahrscheinlich halten, daß der in Rom schreibende Clemens bei Petrus den Ort nur deshalb nicht nannte, weil er die Nennung nur für nöthig hielt, wenn der Tod außerhalb Roms erfolgt sein würde. Man möge nun hierüber das Gefühl entscheiden lassen; zugegeben wird anderseits, daß etwas Gewisses über den Ort, wo Petrus starb, in der Stelle nicht liegt. Aber unter keiner Bedingung wird man sie als einen Gegenbeweis gegen Anwesenheit und Tod des Petrus in Rom aufzählen können.

Rom war der Sitz der weltlichen Gewalt, mit welcher auf die richtige Art zu kämpfen, sich richtig zu ihr zu stellen, die schwierigste Aufgabe der Christenheit war. Die Juden mit ihren Messiasgedanken, so sahen wir vielfach, haben wider Rom revolutionirt wie zügelloses Volk. Daß das Christenthum heranschritt, nicht demagogisch und rebellisch, aber *ὡς ἐξουσίαν ἔχον*, fest, still, geschlossen, den Pfeilen der Gegner nicht antwortend, wie in keilförmiger Schlachtordnung ins Herz des Feindes dringend, bis sich die Reihen öffnen, und der Platz schon als besetzt erscheint, um dessen Eroberung es sich erst zu handeln schien, dies ist sein Unterscheidendes. Aber in den Mittelpunct der feindlichen Macht eindringen mußte es.

Man hat nach Gründen, weshalb so frühzeitig Rom die Hauptstadt der christlichen Kirche werden mußte, wohl nicht weiter zu fragen. Jerusalem konnte diese Stellung nur behalten für den, der nicht im Christenthume die Weltreligion sah. Selbst ein so eifriger Judenchrist, wie der Verfasser der Clementinen, hielt den Primat Jerusalems nur theoretisch fest. Mit dem Neutestamentlichen Babylon verhielt es sich ganz anders als mit dem des alten. Dieses wurde als Exil gefürchtet, jenes als Stätte des Leidens allerdings, aber zugleich des Sieges aufgesucht.

Das richtige Verhältniß gegen die Obrigkeit zu treffen war der schwierigste Punct, an welchem sich das Christenthum als wahrhaft geistige Reform bewähren mußte. Nach Rom aber besonders fühlt sich schon Paulus, ehe er noch die Zustände mit Augen gesehen hat, bei seiner tiefen geschichtlichen Einsicht gedrungen, eine Ermahnung zu richten, daß was die Geschichte geordnet hat, von Gott geordnet sei (Röm. 13, 1 ff.). Von Rom aus, im Angesichte der drohendsten Zustände ermahnt Petrus, daß das von Gott Geordnete, menschlich Bestehende, obschon in seiner Erscheinung menschlich, und, wie der Augenschein lehrte, weltlich und ungöttlich, zu Recht bestehe, und nicht durch Unrecht und Widerstand, sondern durch Belebung mit einem neuen Geiste zu bekämpfen sei. „Unterwerft euch jedem menschlichen Geschöpfe um des Herrn willen; dem Kaiser als dem Oberhaupte; den Beamten, als von ihm gesandt zur Strafe für die Uebelthäter, zum Lobe der Rechthandelnden. Denn so ist es Gottes Wille, durch Rechtthun die Einsichtslosigkeit der unklugen Menschen zu verstopfen." Man sieht, Petrus, wenn er die Obrigkeit als das Böse strafend, und das Rechte schützend empfiehlt, verbirgt sich nicht, daß die Wirklichkeit dem widerspricht. Was er hier sagt, sagt er von einem Kaiser, der bald der Typus alles weltlichen Gegensatzes gegen Christum werden sollte; sagt er von den ἡγεμόνες, von welchen nun bald Clemens zu melden hatte, daß von ihnen zeugend Paulus und Petrus den Tod gefunden haben. Und wenn er jedem menschlichen Geschöpf sich zu unterwerfen, jedes noch so unchristliche Individuum in seiner durch die göttliche Rechtsordnung bestimmten Stellung zu achten

befiehlt, so sagt er dies in der Stadt, in der er selbst mit der Gemeinde sich wie das auserwählte Volk in Babylon betrachtet. Nicht blos, das fühlte der Betrachter der Römischen Zustände wohl, nicht blos der Kaiser und die Hegemonen, sondern die ganze menschliche Gesellschaft stand bereits der Erwählten in Babylon drohend gegenüber: es war diese ungeheure Schwierigkeit, daß das rechtlich Bestehende in seiner ganzen Entfaltung bis ins Einzelnste mit dem Christenthume in Wiederspruch stand, und der Christ sich doch bis ins Einzelnste sich ihm unterwerfen mußte. Diese drohende Haltung lernen wir als den Zustand Roms aus Tacitus kennen; die Worte desselben sind oben schon angezogen; Nero griff seine Christenverfolgungen nicht aus der Luft; er wandte sich gegen die, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Unter diesen Umständen muß es sein, daß Petrus nach Asien schreibt: (I. 4, 14 ff.): „Wenn ihr geschmäht werdet in Christi Namen, selig seid ihr; denn der Geist der Herrlichkeit, der Geist Gottes senkt sich auf euch. Möge keiner von euch als Mörder, oder als Dieb, oder als Uebelthäter leiden, oder als einer der sich in fremde Dinge mischt. Trifft es ihn aber als Christianus, so halte er es nicht für Schande (vor dem bestehenden Rechte als Verbrecher zu erscheinen), sondern preise Gott in diesem Stücke." Es ist der Mühe werth, hier sich zu erinnern, daß um diese Zeit der Verfasser der Apostelgeschichte in seinem Werke nicht versäumt 11, 26 über die Entstehung des Namens Christianer dem *κράτιςος Θεόφιλος* Auskunft zu geben. Es gewinnt dadurch den Schein, dem wir nicht weiter nachgehen wollen, daß das Evangelium des Lucas zusammen mit der Apostelgeschichte eine Art Apologie der Römischen Christianer bilden, und es würde dadurch Lucas in die Reihe der alten Apologeten als der erste einrücken. Man müßte natürlich, wenn es im Anfange des Evangeliums heißt: *ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν*, darum den Theophilus nicht für einen Katechumenen ansehn wollen. Dazu ist natürlich auch gar kein Grund, denn AG. 21, 21 z. B. wird *κατηχήθησαν* von einer ganz einfachen Nachricht, einem Gerüchte gebraucht; denn man wird doch

nicht gar in der Art die judenchristliche Partei sich in der damaligen Kirche als antipaulinisch denken, daß der Satz, Paulus sei ein Apostel, in ihren Katechismus gehört; wenn schon ähnliche Katechismusfragen später in der christlichen Kirche nicht gefehlt haben. Sollte jedoch das *κατηχήθης* mehr als ein davon gehört Haben bezeichnen, sollte man daraus schließen dürfen, daß Theophilus sich schon näher über die Sache „unterrichtet" hatte, so bliebe die Frage ob dies aus Hinneigung zum Christenthume, oder gar in höheren Aufträgen geschah. Wir könnten am Theophilus eben so gut einen Vorgänger des Plinius haben, der sich ebenfalls über die Christianer unterrichtete. Auch zu seiner Zeit fanden sich Christen veranlaßt, den unreinen Quellen solches Selbstunterrichts durch ihre Apologien entgegenzukommen, damit Katechumenen dieser Art *ἐπιγνῶσι περὶ ὧν κατηχήθησαν λόγων τὴν ἀσφάλειαν*. Diese Formel, wenn man dergleichen durchzufühlen sich getraut, möchte man lieber darauf deuten, daß der Angeredete bis dahin schlecht, falsch, lügenhaft, als etwa nur mangelhaft und ohne vollkommenen Nachweis glaubwürdiger Quellen unterrichtet war. *Ἀσφάλεια* ist wohl mehr der unentstellte, als der vollständige und beglaubigte Sachverhalt, und die auf ihn gerichtete Absicht eine apologetische. Man wird wenigstens sagen müssen, daß was in Vortrag und Form das Lucasevangelium von allen übrigen unterscheidet, von der Art ist, daß es (was diesen ganz fehlt) auf Leser außerhalb des Christenthums wohl berechnet erscheinen kann. Dies alles sei gesagt, um beiläufig zu zeigen, wie vieles vielfach sich annehmlich machen läßt, ohne daß wir alle Urkunden auf verkappte Vermittelungsversuche zwischen christlichen Juden und christlichen Heiden zu deuten haben. Sollte übrigens nach jenem beliebten Canon eine solche Anschauung zu der Consequenz benutzt werden wollen: weil die beiden Schriften des Lucas eine Apologie sind, so gehören sie ins Zeitalter der Apologeten, wie die Pastoralbriefe in die Zeit der Gnostiker, die Petrusbriefe n die Zeit der Vermittler, so brauchen wir ja hier nicht zu beweisen, daß die apostolische Zeit eben so eine Zeit der Apologie, als der Gnosis, als der Vermittelung ist.

Denn das über die Christianer in Rom sich zusammenziehende Wetter war kaum, ja wie sich nun bald erwies, es war wirklich nicht einmal mehr durch Apologien abzuwenden; weder durch schriftliche noch durch jene Apologien des Wandels, wie sie von Rom aus Petrus dringend empfahl. (I. 2, 12). Die Neronische Verfolgung ist uns in ihrem Verlaufe, was die Schicksale der einzelnen betrifft, dunkel; was die Tradition Näheres mittheilt, wollen wir mit gebürender Kritik dahin gestellt sein lassen. So viel ist gewiß, daß das Ereigniß einen ungeheuern Abschluß macht. Die Zeit des Petrus und Paulus ist vorbei. Es ist gar nicht zu denken, daß uns urkundliche Belege so ganz verlassen sollten, wenn wirklich sie mit ihrer Wirksamkeit in diese nothwendig ganz neue Gesichtspuncte darbietende Zeit hinüberreichten. Weil ihre Schriften keine Spur der neuen Wendung tragen, weil namentlich die dreizehn Paulinischen Briefe so ganz aus einem Gusse sind, daß schon deshalb keiner in die Zeit nach seiner ersten Gefangenschaft mit einigem Scheine gesetzt werden kann, so mag man sich dieser Apostel Verschwinden denken wie man will, aber ihre Zeit ist aus, sie hat einer andern, der Johanneischen Platz gemacht. Man kann wohl sagen, die Neronische Verfolgung ist so Epoche machend wie der Tod Christi. Wie mit diesem die Persönlichkeit des Stifters aus den Tagen seines Werdens heraustritt, so schließt mit jener die Kirche selbst ihr erstes Werden ab. Paulus ist der durch den die Kirche geworden ist, ihr Gründer und Pflanzer, wie er sich selbst ohne Christo die Ehre zu nehmen, bezeichnet; neben und mit ihm allerdings, sofern er mit seiner ganzen Persönlichkeit ebenfalls der Zeit des Werdens angehört, auch Petrus. Johannes dagegen ist nicht Missionar, nicht Gründer der Kirche, er hat sich selbst gar nie Apostel genannt. Er ist der Presbyter, der Alte, die apostolische Zeit ist in ihm nur noch wie eine in die neue Zeit hereinragende Vergangenheit. Die Zeit Johannes des Alten ist für die apostolische Zeit das, was im Verhältnisse zu Jesu Leben jene wunderbar erregten vierzig Tage sind, in denen er gegenwärtig und doch wie ein Abgeschiedener, theilnehmend und doch nicht bedürfend, gesehen, gehört,

gefühlt, und doch nicht räumlich ausschließbar, derselbe der er war und doch nicht erkannt, den Seinigen Zeugniß gab, daß derjenige noch sei, der zeitlich zu sein aufgehört habe. Die Zeit des Johannes ist innerliche mystische Vertiefung der Kirche in ihren durch Leiden angeeigneten Gehalt, gleichsam als große Feierstunde am Abend des ersten arbeitvollen Tages. Mit einer Todtenfeier hebt sie an: die Apocalypse ist ein Grabgesang über die Opfer der Neronischen Verfolgung. Mit einem Siegesberichte schließt sie; mit jenem Evangelium nämlich, das unter den vier vorhandenen am meisten den Charakter trägt, nicht des Glaubens der auf die Geschichte, wie sie vergangen zurückblickt, nicht der Hoffnung die von der Zukunft erst Bewährung des bereits Geschehenen erwartet, sondern der Liebe, die, ohne Vergangenheit oder Zukunft sich nehmen zu lassen, der Gegenwart als einer Erfüllung alles Glaubens und Hoffens sich zu erfreuen vermag.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Im Verlage von **Richard Mühlmann** ist erschienen:

Bibelstunden;

Das Evangelium St. Lucä in Bibelstunden fürs Volk ausgelegt von W. F. Besser. 49 Bog. Geh. $1\frac{1}{3}$ Thlr.

In das Verständniß des göttlichen Wortes einzuführen und die reine, heilsame Lehre unserer evangelisch-lutherischen Kirche unverfälscht darzubieten, das ist dieser Bibelstunden einziges Ziel. Sie möchten besonders da gebraucht werden, wo Häuflein von Gläubigen mitten in verwüsteten Stätten sich sammeln und untereinander und miteinander sich erbauen. Aber auch seinen lieben Brüdern im Amte übergiebt der Verfasser diese geringe Arbeit mit der Bitte, zuzusehen, ob sie für sich und ihre Gemeinden etwas geistlicher Gabe darin finden.

Besser, W. F., Die Lichtfreunde. Ein Sendschreiben an die Leipz. evangel. luther. Pastoralconferenz. geh. $2\frac{1}{2}$ Sgr.

Die Geschichte Katharinas v. Bora, von W. Beste. Carton. $\frac{1}{2}$ Rthlr.

In drei Abschnitten handelt diese Schrift zunächst von Katharinas Jungfrauenstand und Hochzeit, Ehestand, und Wittwenstand; wobei es denn nicht fehlt, daß sie auch unseres großen Reformators inniges Gemüth in Seinem häuslichen Leben und Wesen abbildet. Die Polemik ist zwar Nebensache, doch galt es auch häufig, ganz entstellende Verläumdungen und boshafte Anschuldigungen gebührend zurückzuweisen.

Von Demselben erscheint in Kurzem:

D. Mart. Luthers Glaubenslehre. Geh. 1 Rthlr.

Vor Kurzem ist erschienen:

Der Evangelische Geistliche im Preußischen Staate, mit besonderer Rücksicht auf die Provinz Sachsen. Geh. Preis $1\frac{1}{3}$ Thlr.

Eine systematische Zusammenstellung aller Gesetze, Verordnungen und Vorschriften, deren Kenntniß und Beobachtung das Pfarramt fordert.

Die Zeitsch. f. Luth. Theol. und K. 1844. 4s Heft S. 169 bezeichnet dieselbe als — „eine so genaue, vollständige und genügende Zusammenstellung, daß sie dem Preußischen Geistlichen, vornehmlich der Provinz Sachsen, nur äußerst erwünscht sein kann, und auch jedem Anderen eine sehr fördersame Uebersicht des gesetzlich Geltenden darbietet."

Vielfach lautgewordenen Wünschen zu genügen, kann jetzt ein **alphabetisches Inhaltsverzeichniß** dazu durch alle Buchhandlungen gratis nachbezogen werden.

Seit Neujahr 1844 erscheint:

Volksblatt für Stadt und Land, zur Belehrung und Unterhaltung. Unter Mitwirkung von Schubert, Hey, Stöber, Geibel, Otto Glaubrecht, Carl Ritter, Friedrich v. Meyer, Harnisch, Liebetrut, Westermeier, Appuhn, Tholuck, Julius Müller, Carl Witte, Stahl, Massmann, Carl v. Raumer, Leo, Steinberg, Marcard, Daniel, Kramer, Wiese, Redenbacher, Jahn, Ahlefeld, Pistorius, Glöckler und Anderen — redigirt von **Fr. v. Tippelskirch.**

Bestellungen darauf nehmen (gegen Vorauszahlung von 10 Sgr. für jedes Vierteljahr) **alle** deutsche Buchhandlungen und Königl. Preußischen Postanstalten ohne Erhöhung des Preises an.

Bayerische Staatsbibliothek München

In meinem Verlage sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

Predigten zur Erkenntniß christlichen Glaubens vom Domprediger A. S. Neuenhaus. 1844. geh. 1 Rthlr.

Um auf diese Predigten aufmerksam zu machen, führe ich ein Urtheil über dieselben aus Heidelberg hier an: „Ohne einen Fortschritt in der Erkenntniß des christlichen Glaubens läßt sich das Zerwürfniß nun und nimmermehr heilen, in welchem sich die ungeheure Mehrzahl derjenigen unserer Zeitgenossen, welche von der Bildung der Gegenwart gekostet haben, mit dem christlichen Glauben befindet. Dem nach dieser Seite hin sich herausstellenden dringenden Bedürfnisse mit dieser Predigtsammlung tüchtig entgegengekommen zu sein, darf sich der Verfasser zuversichtlich freuen. Solche Beispiele werden auch Nachfolge erwecken, und es wird mehr und mehr zu einer Verständigung zwischen dem christlichen Glauben und der (wirklichen) Bildung der Zeit kommen, die freilich nicht schon selbst das lebendige und seligmachende Christenthum ist, wohl aber die Bedingung einer Verbreitung desselben in weiten Kreisen, die wir doch erstreben müssen."

Ferner aus Berlin: „Als etwas Fertiges und in sich Abgerundetes treten uns die einzelnen Predigten entgegen, erfüllt von einer eigenthümlichen Naturfrische, die sie wie ein stärkender Lebensstrom durchzieht. . . . Hier ist es nämlich, wo der Verfasser die Fülle seiner tieferen christlichen Lebensbetrachtung beurkundet, wo er wunderbar erhebt und kräftigt, wo er mit dem zweischneidigen Schwerte der christlichen Wahrheit das Gewebe eines in sich befangenen Verstandes kühn durchschneidet, und mit dem Sonnenblicke des göttlichen Wortes die Nebel verscheucht, die sich zwischen kurzsichtiger Selbstgenügsamkeit und den ernsten Aufgaben eines tiefer erfaßten Christenthums gelagert haben. Der Eindruck des Ganzen ist selbst beim Lesen ein mächtiger und durchaus nachhaltiger." (B. Liter. Z. 1844. No. 36.).

Rich. Mühlmann.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

de la

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Dietlein, Wilhelm Otto,

Das Urchristenthum eine Beleuchtung der von der Schule des Dr. von Baur
in Tübingen über das apostolische Zeitalter aufgestellten Vermuthungen

Halle 1845

Polem. 727 s
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10773111-8